Ph. U.
619
Z

Ph. U.

Huber

619 7/1

Luther

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Philosophische Vorlesungen.

Von

Dr. Sebastian Huber,
a. o. Professor am kgl. Lyzeum
zu Freising.

Als Manuskript gedruckt.

Freising 1895.
Druck von Anton Fellerer, Ziegelgasse 320.

[1]

Idealphilosophie.

(Logik und Noëtik).

Von

Dr. Sebastian Huber,
a. o. Professor
am kgl. Lyzeum zu Freising.

Als Manuskript gedruckt.

Freising 1895.
Druck von Anton Fellerer, Ziegelgasse 320.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begriff der Philosophie 1
§ 2. Einteilung der Philosophie 3
§ 3. Methode oder Standpunkt der Philosophie . . . 4

Erster Hauptteil.

Idealphilosophie.

Einleitung.

§ 4. Begriff der Logik und Bestimmung ihres Objektes . . 6
§ 5. Geschichte der Logik 8
§ 6. Einteilung der Logik 9

I. Teil.

Formale Logik.

I. Abschnitt.

Lehre vom Begriff und seinem sprachlichen Ausdruck.

1. Kapitel.

Lehre vom Begriff (terminus mentalis).

§ 7. Erklärung 11
§ 8. Einteilung der Begriffe 13

Seite

§ 9. Von den Prädikabilien 15
§ 10. Von den Kategorien 16

2. Kapitel.

Lehre von der Definition und Division.

I.

Von der Definition.

§ 11. Begriff und Arten der Definition 18
§ 12. Regeln der Definition 19
§ 13. Anwendung und Methode der Definition . . . 19

II.

Von der Division.

§ 14. Begriff und Arten 20
§ 15. Einteilungsgrund 22
§ 16. Regeln der Einteilung 22

3. Kapitel.

Vom Wort als dem Ausdruck des Begriffes.

§ 17. Begriff und Arten der Termini 23
§ 18. Supposition der Termini 24

II. Abschnitt.

Lehre vom Urteil und seinem sprachlichen Ausdruck.

1. Kapitel.

Lehre vom Urteil.

§ 19. Definition 25
§ 20. Einteilung der Urteile 26

2. Kapitel.

Lehre vom Satz.

I.

Von der Rede im Allgemeinen.

Seite

§ 21. Nomen und Verbum 27

II.

Vom Aussagesatz.

§ 22. Begriff und Einteilung 28
§ 23. Der einfache Aussagesatz 28
§ 24. Subalternation der Sätze 29
§ 25. Opposition der Sätze 29
§ 26. Äquipollenz der Sätze 30
§ 27. Konversion der Sätze 31
§ 28. Von den Modalsätzen 31
§ 29. Vom zusammengesetzten Satz 32

III. Abschnitt.

Lehre vom Schluss und der Argumentation.

1. Kapitel.

Vom Schluss als einem geistigen Akte.

§ 30. Definition und Prinzip des Schlusses 34

2. Kapitel.

Von der Argumentation.

A. Vom einfachen Syllogismus.

§ 31. Seine Bestandteile und Gesetze 35
§ 32. Von den syllogistischen Figuren 37
§ 33. Von den Schlussweisen 38
§ 34. Von der Auffindung des Mittelbegriffes 39

B. Von der zusammengesetzten Argumentation. Seite

§ 35. Vom hypothetischen Schluss 40
§ 36. Vom Enthymem und der Series syllogistica . . . 41

3. Kapitel.

Von der Induktion.

§ 37. Definition derselben 42
§ 38. Einteilung und Regeln 44

4. Kapitel.

§ 39. Vom Sophisma 45
§ 40. Methodus disputandi 47

II. Teil.

Materieile Logik.

§ 41. Einleitung 49

I. Abschnitt.

Lehre von der logischen Wahrheit, den Erkenntnisquellen und den Kriterien.

1. Kapitel.

Von der logischen Wahrheit und Gewissheit.

§ 42. Von der logischen Wahrheit 51
§ 43. Von der Gewissheit 55

2. Kapitel.

Von den Erkenntnismitteln.

§ 44. Von den Mitteln der Erkenntnis im Allgemeinen . . 61
§ 45. Von den Mitteln der Erkenntnis im Besonderen . . 62
§ 46. Von der Sinneswahrnehmung 62

Seite

§ 47. Vom Selbstbewusstsein 63
§ 48. Von der Intelligenz 65
§ 49. Von der Vernunft 66
§ 50. Zuverlässigkeit der Erkenntnismittel 66

3. Kapitel.

Lehre vom letzten Kriterium der Wahrheit.

§ 51. Erklärung 73
§ 52. Vom inneren Kriterium der Wahrheit 73
§ 53. Vom äusseren Kriterium 76
§ 54. Vom Sensus communis 78

II. Abschnitt.

Lehre von den Universalien und Axiomen.

§ 55. Einleitung 80

1. Kapitel.

Lehre von den Universalien.

§ 56. Nominalismus und Conceptualismus 82
§ 57. Vom extremen Realismus 85
§ 58. Der gemässigte Realismus 86

2. Kapitel.

Von den Axiomen.

§ 59. Im Allgemeinen 90
§ 60. Von den Axiomen im Besonderen 92

III. Abschnitt.

Lehre von der Wissenschaft und ihrer Methode.

1. Kapitel.

Von der demonstrativen Beweisführung.

Seite

§ 61. Definition 98
§ 62. Die verschiedenen Arten der demonstrativen Beweisführung 99

2. Kapitel.

Von der Wissenschaft.

§ 63. Von der Einheit und Verschiedenheit der Wissenschaften 101
§ 64. Einteilung der Wissenschaften 102
§ 65. Rangordnung der Wissenschaften 104
§ 66. Verhältnis von Philosophie und übernatürlicher Theologie 104
§ 67. Wissenschaft und Kunst 107

3. Kapitel.

Von der wissenschaftlichen Methode.

§ 68 Erklärung 108
§ 69. Vom methodischen Zweifel 109
§ 70. Von der Analysis und Synthesis 112

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

EINLEITUNG.

§ 1.

Begriff der Philosophie.

1. Bei den alten Philosophen bezeichnete der Name *philosophia* nicht immer eine bestimmte Wissenschaft, welche sich von anderen Wissenschaften durch ihr eigentümliches Objekt und ihre Methode ausgeschieden hätte. Allerdings stellt Plato die Philosophie als *κτῆσις ἐπιστήμης*, welch' letztere auf das Ideelle als das wahrhaft Seiende geht, dem Wissen um das Erscheinende und Wechselnde, das er *δόξα* nennen will, gegenüber; ebenso bezeichnet Aristoteles jene Wissenschaft, welche wir jetzt Metaphysik nennen, als *τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη*. Aber sowohl diese als auch die Pythagoreer und Stoiker fassten die Philosophie auch als Inbegriff der ganzen menschlichen Erkenntnis, wie denn auch die Stoiker die Philosophie definierten als *scientia rerum divinarum humanarumque* (*θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη*). Später aber schied sich die Philosophie als eine eigene wissenschaftliche Disziplin von den übrigen Wissenschaften so aus, dass sie die Objekte aller übrigen Wissenschaften umfasst, jedoch dieselben nur insoweit betrachtet, als allen Dingen gemeinsame, oberste Prinzipien zu grunde liegen. Deshalb sagt der hl. Thomas v. Aquin: „*Sapientis est considerare altissimas rerum causas*“ (S. c. g. I,1) und wird die Philosophie vielfach

definiert als scientia omnium rerum per altissimas et ultimas causas naturali lumine comparata. Insofern sowohl die inneren als äusseren obersten Gründe nur für den Intellekt erkennbar sind, ist auch die Definition der Philosophie als Wissenschaft vom Intelligiblen (Schütz, Definition der Philosophie) annehmbar. Definitionen, wie „Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe“ (Herbart), oder „Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft“ (Hegel, Fichte &c.) nehmen der Philosophie ihre objektive Bedeutung, während andere undeutlich sind, wie: „Philosophie ist die Wissenschaft von den Prinzipien“ oder zu enge, wie: „Philosophie ist die Wissenschaft des Geistes“.

2. Das wesentliche Merkmal der Wissenschaft: Erkenntniss des Gegenstandes aus seinem Grunde, teilt die Philosophie mit den übrigen Wissenschaften; *scientia* ist daher der Gattungsbegriff in obiger Definition. Durch mehrere specifische Differenzen wird aber die Philosophie von den übrigen Wissenschaften geschieden:

Omnium rerum: Die Philosophie zieht alle Dinge in das Bereich ihrer Untersuchungen: die Welt, den Menschen, Gott; da die übrigen Wissenschaften nur bestimmte Klassen von Dingen betrachten, so unterscheiden sie sich dadurch von der Philosophie und zwar als nach ihrem Materialobjekte.

Per altissimas et ultimas causas: Die Philosophie untersucht nicht die nächsten Ursachen der Dinge, welche nicht allen Dingen, sondern nur einzelnen Klassen von Dingen zu grunde liegen, sondern die höchsten, alle Dinge beherrschenden. Sie werden die letzten genannt in Hinsicht auf unsere Erkenntnis, obwohl sie der Natur nach die ersten sind. Hierin liegt der formale Unterschied der Philosophie von den übrigen Wissenschaften.

Der Zusatz: *naturali lumine comparata* ist gemacht, um die Philosophie von der übernatürlichen Theologie zu unterscheiden, welche die Dinge nur insoweit wissenschaftlich betrachtet, als über sie übernatürliche Offenbarungen vorliegen.

3. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass die Philosophie neben den Specialwissenschaften nicht bloss existenzberechtigt, sondern vielmehr ein notwendiges Postulat der Vernunft ist. Durch sie werden die nächsten, für einzelne Klassen von Dingen geltenden Ursachen auf die allgemeinen und letzten Gründe zurückgeführt und wird der innere Zusammenhang der Detailwissenschaften aufgedeckt. Die Philosophie ist der Schlussstein der übrigen Wissenschaften.

§ 2.

Einteilung der Philosophie.

1. Nach dem Zeugnisse Ciceros (Ad Acad. I, 6) ist Plato der Urheber der Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Diese fast allgemein angenommene Einteilung entspringt der natürlichen Dreiteilung des Objekts der Philosophie. Das Sein nämlich, welches Gegenstand der Philosophie ist, ist ein dreifaches: ein reales, welches den Dingen in sich ohne weitere Beziehungen zukommt, auch existierendes Sein genannt; ein ideales, welches durch das menschliche Denken im Denken selbst hervorgebracht wird; ein moralisches, welches in der Beziehung der Dinge zum Willen begründet ist. Demnach zerfällt die Philosophie:

I. in Realphilosophie oder Metaphysik,
II. in Idealphilosophie oder Logik und Noetik,
III. in Moralphilosophie oder Ethik und Politik.

2. Wenn auch die Logik weder in der natürlichen Ordnung noch in ihrer geschichtlichen Entwicklung der Realphilosophie vorausgeht, so ist sie doch in der Behandlung der philosophischen Disciplinen vorauszustellen, und nicht, wie Neuere meinen, mit der Psychologie oder mit der Kritik der Erkenntnis zu beginnen. Um Wissenschaft zu treiben, muss man die Regeln und Gesetze des wissenschaftlichen Denkens kennen: „*absurdum est quaerere simul scientiam et modum sciendi*“. Die Moralphilosophie folgt auf die Metaphysik weil sie sich auf der Natur der Dinge, auf die Lehre vom freien Willen und insbesonders vom Zwecke aufbaut.

§ 3.

Methode oder Standpunkt der Philosophie.

1. Die moderne Wissenschaft will vielfach die Philosophie ohne jede Voraussetzung, oder, wie man sagt, rein *a priori* konstruieren. Nach ihr gibt es keinen Satz, der an sich gewiss den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bilden könnte, noch eine andere Erkenntnisquelle als das sog. reine Denken. Dieser aprioristische Standpunkt widerspricht aber der Natur der menschlichen Vernunft, welche eben nicht reines Denken, nicht schöpferisches Prinzip der Wahrheit, daher nicht Mass und allein Quelle der Erkenntnis ist, sondern vom zu erkennenden Objekte, in letzter Linie vom göttlichen Erkennen selbst bestimmt wird. Desshalb führte diese Methode auch zur Vergötterung der Vernunft oder zum Pantheismus. Eine voraussetzungslose Beweisführung ferner ist ein innerer Widerspruch, da die Beweisführung eine Bewegung des Denkens vom Bekannten zum Unbekannten ist. Endlich führte der aprioristische Standpunkt zur Läugnung des

Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt („Ich“ und „Nicht-ich“ des Fichte), ja selbst zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“ (Hegel), also zu offenbaren Absurditäten.

2. Die Philosophie hat demnach ihre Voraussetzung wie jede andere Wissenschaft:

a) die Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung, also nicht bloss die Thatsachen der durch das Selbstbewusstsein gewährleisteten Existenz des denkenden Ich, wie Cartesius mit seinem „*Cogito, ergo sum*“ meinte.

b) Unmittelbare, durch sich selbst gewisse Wahrheiten oder Vernunftprinzipien *(principia per se nota)*, z. B.: Sein ist nicht gleich Nicht-Sein, keine Wirkung ohne Ursache u. s. w.

3. Der in der Natur sich offenbarende göttliche Verstand ist das letzte Mass der menschlichen Vernunft. Offenbart sich nun die göttliche Wahrheit in übernatürlicher Weise, so ist in dieser übernatürlichen Offenbarung ein übernatürliches Mass der menschlichen Vernunft gegeben. Es kann dieses von der philosophischen Wissenschaft nicht ignoriert werden, sondern muss als Richtschnur für die menschliche, natürliche Erkenntnis anerkannt und beobachtet werden. (Syllabus 11. 14.)

Erster Hauptteil.

Idealphilosophie.

Einleituug.

§ 4.

Begriff der Logik und Bestimmung ihres Objektes.

1. Die Logik wird definiert als Wissenschaft von den Gesetzen, auf denen die Wahrheit unseres Denkens beruht, oder mit dem hl. Thomas: „Logica est scientia directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat“, kürzer als „scientia rationalis“ (In lib. I. Anal. Post. l. 1), in welcher Definition das *rationalis* nicht sagen will, die Logik sei eine vernunftgemässe Wissenschaft, sondern das Objekt bezeichnet, von dem die Logik als Wissenschaft handelt. Das Objekt der Logik ist nicht ein *ens reale*, sondern ein *ens rationis*, nämlich die Denkakte, insofern sie ein geistiger Ausdruck der Dinge und ein Mittel zur Erkenntnis derselben sind. Als solche sind sie das Produkt des Denkens, hervorgebracht in Hinsicht auf zu erkennende Objekte, daher auch genannt *entia rationis cum fundamento in re*. Von den drei Denkakten: Begriff, Urteil und Schluss, ist aber

nur der dritte primäres Objekt der Logik, weil der Schluss das eigentliche Mittel der wissenschaftlichen Erkenntnis ist; deshalb definiert Augustin die Logik geradezu als „*scientia ratiocinationis*“. Begriff und Urteil sind als Teile des Schlusses Gegenstand der Logik. Daraus ergibt sich als *obiectum formale* der Logik die Ordnung, welche in ihren Denkakten die Vernunft durch das Denken selbst hervorbringt. Da aber keine Ordnung ohne Gesetz, so ist nun auch die obige Definition zu verstehen, nach welcher die Logik die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens ist.

2. Die Logik ist eine spekulative Wissenschaft; denn ihr Zweck ist in erster Linie wissenschaftliche Erkenntnis ihres Gegenstandes und Vervollkommnung des Intellektes durch Wissen. Gleichwohl ist sie aber wegen ihres Gegenstandes keine rein speculative Wissenschaft, da ihr Gegenstand seiner Natur nach als Werkzeug (*ὄργανον*) der übrigen Wissenschaften dient. Die Logik wird auch Kunst genannt, jedoch nur per quandam similitudinem, da die Kunst in eigentlichem Sinne die von der Vernunft gegebene Anleitung ist ein Werk (*ἔργον*) richtig zu vollbringen, Begriff, Urteil und Schluss aber nur im uneigentlichen Sinne ein Werk genannt werden können. Weil aber alle Künste von der Vernunft ausgehen, und die Logik die Thätigkeit der Vernunft ordnet, heisst sie *ars artium*.

3. Der menschliche Verstand kann vermöge seiner Geistigkeit nicht blos von sich verschiedene Dinge betrachten, sondern auch in sich selbst zurückkehren und seine Akte, sowie deren Inhalt einer Betrachtung unterziehen. Durch dieses reflexe Denken ist die Wissenschaft der Logik möglich. Denn sie besteht ja in der wissenschaftlichen Erforschung jener Seinsordnung, welche

im Denken durch das Denken hervorgebracht wird. Das subjektive Princip der logischen Wissenschaft ist demnach das Vermögen reflexiv zu denken.

§ 5.

Geschichte der Logik.

Zur logischen Untersuchung regten, allerdings mehr negativ als positiv, die Sophisten an. Ihnen gegenüber stellte Sokrates das *induktive* und *definitorische* Verfahren fest. Plato behandelt logische Fragen in seinen Dialogen dialektischen Inhalts (Parmenides, Sophistes etc.). Der eigentliche Begründer und, wie allgemein anerkannt wird, auch Vollender der Logik als Wissenschaft ist Aristoteles. Seine logischen Werke sind: *κατηγορίαι, περὶ ἑρμηνείας, ἀναλύτικα πρότερα, ἀναλύτικα ὕστερα, τόπικα* und *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.* Diese Werke zusammen tragen den Namen *ὄργανον.* In der folgenden Zeit entstanden innerhalb der peripatetischen Schule viele Kommentare zu diesen Schriften, von denen die sog. *Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Αριστοτέλους ὄργανον* des Porphyrius den grössten Einfluss gewann. Durch die Übersetzung des Boethius wurden die ersten zwei aristotelischen Schriften sammt der *εἰσαγωγή* in die christlichen Schulen eingeführt und die Dialektik als eine der *septem artes liberales* in das Trivium aufgenommen. Nachdem das ganze *ὄργανον* bekannt geworden, entstanden wieder viele Kommentare zu demselben, sowohl von Seite chritlicher wie arabischer Philosophen. Durch die Ausartungen der spät-scholastischen Logik veranlasst, erhob sich Baco von Verulam gegen die aristotelische Logik mit seinem *Novum organum*, in welchem er einseitig, wenn auch mit vielem Erfolge für die Naturwissenschaften das induktive Be-

weisverfahren als das allein richtige betont. Aus der kartesianischen Schule ging die bedeutende *Logique du Port Royal* hervor. Grossen Einfluss gewannen auch die Schriften des Philosophen Christian von Wolff. Kants rein formalistische Logik führte auch auf dem Gebiete der Logik zu tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten, welche bis jetzt noch ihre Vertreter haben. Unter den zahlreichen neueren Werken sind besonders zu erwähnen die Schriften von Stuart Mill, Sigwart, Überweg, Ulrici, unter den scholastischen Autoren besonders Sanseverino („Philosophia christiana"), Tillmann Pesch (Phil. Lacensis, Logica, 3 B.).

§ 6.

Einteilung der Logik.

1. Man unterscheidet zwischen natürlicher, künstlicher und wissenschaftlicher Logik. Die natürliche ist eine gewisse Anlage des Geistes, vermöge deren der Mensch von Natur seine Erkenntniskräfte richtig gebraucht und eine unvollkommene Kenntnis der Gesetze des Denkens sich erwirbt. Die künstliche Logik besteht darin, dass die Denkgesetze, welche die Vernunft durch reflektirende Untersuchung der eigenen Thätigkeit gefunden und aufgestellt hat, auf den Denkprozess selbst mit Bewusstsein angewendet werden. Werden die Denkgesetze auf Prinzipien zurückgeführt und deren Richtigkeit nachgewiesen, so wird die Logik zur Wissenschaft.

2. Die ideale Seinsordnung, welche Objekt der Logik ist, kann in doppelter Beziehung betrachtet werden:

a) an sich und ohne Rücksicht darauf, dass sie Abbild der realen Ordnung der Dinge ist und

b) insofern als durch sie die Erkenntnis der Dinge vermittelt wird.

Dadurch ergibt sich eine Zweiteilung der Idealphilosophie: Der erste Teil handelt von der idealen Seinsordnung an sich und den Gesetzen, welche ihr an sich eigen sind und der Hinordnung des Begriffes zum Urteil und des Urteils zum Schlusse entspringen; im zweiten Teile wird dargelegt, dass und wie die ideale Seinsordnung ein Abbild der realen Ordnung ist.

Den ersten Teil der Idealphilosophie heisst man formale Logik, weil er es mit der Form des Denkens und ihren Gesetzen zu thun hat; der zweite Theil heisst materielle Logik, weil der Inhalt des Denkens sein Gegenstand ist. Da sie das Denken auf seine Wahrheit untersucht, heisst sie auch Kritik. Indem wir aber die Form des Denkens und dessen Inhalt scheiden, wollen wir nicht der Ansicht Kants folgen, nach welcher die Denkformen ohne bestimmenden Einfluss der zuerkennenden Objekte a priori der sog. reinen Vernunft eigen sein sollen (formalistische Logik). Die Denkformen sind vielmehr gemeinsam durch die Natur des Intellektes und die erkennbare reale Seinsordnung bestimmt. Inwiefern die Denkordnung dem Intellekte entspringt, zeigt die Psychologie, das letztere die materielle Logik. Unsere Einteilung der Logik entspricht auch der alten Einteilung in *Logica minor* und *Logica maior*.

I. Teil.

Formale Logik.

Die formale Logik handelt von der Beweisführung und ihren Gesetzen. Da aber die Beweisführung in ihrer vollkommenen Form — Syllogismus – Urteil und Begriff als ihre Teile in sich schliesst, ist auch von diesen zu handeln. Die formale Logik zerfällt demnach in drei Abschnitte.

I. Abschnitt.

Lehre vom Begriff und seinem sprachlichen Ausdruck.

I. Kapitel.

Lehre vom Begriff (terminus mentalis).

§ 7.

Erklärung.

1. Der Begriff *(conceptus, notio, idea, species intelligibilis, verbum mentis)* entsteht dadurch, dass im erkennenden Verstande ein Bild des erkannten Objektes erzeugt wird. Deshalb wird der Begriff definiert als similitudo rei in mente expressa, oder weil durch dieses Bild das Objekt dem Verstande einfach vorgestellt wird, ohne weitere Aussage, als simplex rei repraesentatio in mente facta. Das im Begriff Erfasste ist allgemein, d. h. kann von vielen Dingen

derselben Art ausgesagt werden; unveränderlich, d. h. kommt den Dingen immer in gleicher Weise zu, frei von materiellen Bestimmungen (z. B. nicht ausgedehnt, nicht gross oder klein u. s. w.) oder überhaupt immateriell. Dadurch unterscheidet sich der Begriff von der sinnlichen Vorstellung *(species sensibilis, phantasma)* welche Singuläres, Veränderliches, Materielles zum Gegenstande hat. Der Inhalt des Begriffes wird auch das Wesen des Dinges genannt, weil durch das im Begriff Erfasste ein Ding das ist, was es ist, und sich von allen anderen Dingen unterscheidet. Die sinnliche Vorstellung dagegen enthält bloss das, wodurch das Wesen („Ding an sich") in die Erscheinung tritt.

2. Insofern durch den Begriff die Erkenntnis des Wesens eines Dinges vermittelt wird, ist der Begriff ein Zeichen. Denn Zeichen ist Dasjenige, wodurch ein Anderes erkannt wird. Der Begriff ist ein natürliches Zeichen, weil er mit dem Bezeichneten in natürlicher Verbindung steht. Er wird auch ein formales Zeichen genannt, weil er unmittelbar, ohne selbst zuerst Gegenstand der Erkenntnis zu sein, zur Erkenntnis des Bezeichneten führt, die erkennende Potenz innerlich dazu bestimmend (formierend, aktualisierend).

3. Es wird unterschieden zwischen Begriff im streng logischen Sinn *(notio)* und im weiteren Sinn. Der logische Begriff schliesst nur jene Merkmale *(notae)* des Dinges ein, welche als die grundwesentlichen *(notae essentiales constitutivae)* bezeichnet werden. Es sind dies das *genus proximum* und die *differentia specifica* (z. B. Mensch=animal rationale). Kommen dazu noch andere Merkmale oder werden bloss andere vorgestellt, wie die von der Wesenheit sich herleitenden *(notae essentiales consecutivae* z. B. Mensch-sprachfähiges Wesen*)*, oder die zufälligen, *(notae accidentales* z. B. Mensch=Europäer*)*,

so ist der Begriff im weiteren Sinne genommen. Diese verschiedenen Merkmale sind es, was man als Inhalt des Begriffes (comprehensio) bezeichnet. Dem Inhalt steht der Umfang (extensio) gegenüber. Man versteht darunter die Zahl jener Dinge, von denen der Begriff ausgesagt wird. Inhalt und Umfang stehen im umgekehrten Verhältnis: je grösser der Inhalt, desto kleiner der Umfang.

4. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche wird Begriff und Idee promiscue gebraucht. Es ist jedoch in der Philosophie an einem Unterschiede festzuhalten, nicht als ob Idee eine höhere Art der Erkenntnis bezeichnete, wie moderne Philosophen meinten. Der Begriff verhält sich nachbildlich, die Idee dagegen vorbildlich. Daraus leitet sich als weiterer Unterschied ab, dass dem Begriff die Tendenz zum Allgemeinen eigen ist, während die Idee als Vorbild des herzustellenden Dinges auch die singulären Bestimmungen einschliest.

§ 8.

Einteilung der Begriffe.

Die Begriffe werden verschieden eingeteilt:

1. Nach ihrem Objekte:
   a) in einfache und zusammengesetzte,
   b) in konkrete und abstrakte,
   c) in universelle, partikuläre und singuläre,
   d) in kollektive und distributive,
   e) in transscendentale und prädikamentale.

Die transzendentalen sind solche, welche von allen wirklichen und möglichen Dingen in irgend einem Sinne ausgesagt werden können. Es sind folgende: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum.* Die prädikamentalen können nur von einer bestimmten Klasse und immer nur im nämlichen Sinne ausgesagt werden.

2. Nach ihrem gegenseitigen Verhältnis:
a) in identische und verschiedene,
b) in vereinbare und entgegengesetzte.

Diese letzteren sind entweder *notiones contradictoriae* oder *privativae* oder *contrariae* oder *relativae.*

3. Nach ihrer Vollkommenheit und Art der Vorstellung:

a) in klare und dunkle; die klaren Begriffe in distinkte und confuse, die distinkten in komplete und inkomplete. Man spricht auch von adäquaten Begriffen, auch komprehensive genannt, welche ein Ding nach seiner ganzen Erkennbarkeit darstellen; sie sind dem Menschen unmöglich.

b) in direkte und reflexe. Indem der Verstand irgend ein real Seiendes begrifflich erfasst, entseht in ihm die *idea directa,* und weil solche Ideen die ersten in uns sind, heisst eine idea directa auch *notio prima* oder *notio primae intentionis.* Reflektiert dann der Verstand über die ersten Begriffe, so entstehen Begriffe von den Begriffen — *notio secundae intentionis* oder *idea reflexa.* Die Reflexion nämlich führt zur Vergleichung der Begriffe und diese Vergleichung offenbart, dass ein Begriff in gleicher Weise von vielen Individuen ausgesagt wird, weil das in ihm ausgesagte Merkmal zu denselben in gleichem Verhältnis steht, z. B. die notio prima „Mensch“ von allen einzelnen Menschen. Die notio prima, welche zunächst auf ein einzelnes Individuum geht, aber auf alle gehen kann, wird dann durch diese reflektierende Denkoperation zu einer höheren, alle Individuen umschliessenden Allgemeinheit erhoben (Gattungsbegriff). Indem zugleich erkannt wird, dass viele Begriffe in gleicher Beziehung zu den Dingen stehen, und deshalb in der nämlichen Weise ausgesagt werden, andere wieder in anderer Weise, wird Ordnung in die Begriffe gebracht

und zwar nach dem Gesichtspunkte der Aussageweise. Da es Aufgabe der Logik ist, die Ordnung des idealen Seins darzulegen, erhellt die Wichtigkeit dieser Einteilung für die Logik. Sie fällt auch zusammen mit der Einteilung der Universalien in universale directum und reflexum.

§ 9.

Von den Prädikabilien.

1. Die Begriffe werden nicht alle in der nämlichen Weise von den Dingen ausgesagt. Es gibt fünf verschiedene Aussageweisen, die Porphyrius in seiner Isagoge aus der aristotelischen Logik und Metaphysik zusammengestellt hat. Diese *modi praedicandi* heissen Prädikabilien (*κατηγορούμενα*). Sie gründen auf dem verschiedenen Verhältnis der Merkmale eines Begriffes zum Objekt. Der Begriff stellt entweder die ganze Wesenheit des Objektes dar, oder den allgemeinen Teil derselben, oder das spezifizierende Merkmal oder ein Attribut, das notwendig aus der Wesenheit sich herleitet, oder endlich ein solches, welches zufällig damit sich verbindet; daher kann ein Begriff ausgesagt werden als genus, species, differentia specifica, proprium und accidens.

2. Das *genus* wird definiert als „unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quid incomplete“ (*praedicari in quid* = substantivische Aussage). Als Eigenschaften des genus werden angegeben: perfectibile, contrahibile und potentiale.

Die *species* wird bestimmt als „unum aptum inesse multis numero differrentibus et praedicari de illis in quid complete“.

Die *differentia specifica* als unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale quid complete (*in quale quid* bedeutet eine adjektivische Aus-

sage, welche das Wesen betrifft). Durch die Differenz erfährt das Genus seine Vervollkommnung, wird nach seinem Umfang verengert und in Wirklichkeit nun das, was es werden kann. Die Differenz kommt von aussen, d. i. als etwas vom Genus Verschiedenes zum Genus hinzu, aber nicht durch Addition, sondern durch innere qualitative Bestimmung des Genus.

Die Definition des *proprium* ist „unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale necessario“. Die des *accidens:* unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale contingenter.

Das Genus kann wieder aus einem allgemeinen und unterscheidenden Teile bestehen, wodurch eine Unter- und Überordnung der genera und die Unterscheidung von genus infimum, intermedium vel subalternum und supremum entsteht.

3. Daraus ergibt sich die dialektische Ordnung der Begriffe. Die Begriffe stehen zu einander im Verhältnis der Subordination, insofern der Artsbegriff unter den Gattungsbegriff subsumiert wird, aber auch der Koordination, insofern Art mit Art, Gattung mit Gattung auf derselben Stufe in der Begriffsreihe stehen. Koordinierte Arten unterscheiden sich dadurch von einander, dass die eine Art die Differentia specifica zu eigen hat, die andere nicht. Diese Ordnung der Begriffe nennt man arbor Porphyriana. Die Individuen unterscheiden sich durch die *notae individuantes:*

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen;
Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

§ 10.

Von den Kategorien.

Es frägt sich, ob alle Begriffe auf einen obersten Gattungsbegriff zurückgehen. Dieser oberste Gattungs-

begriff wäre allenfalls der Begriff des Seins, denn dieser ist der allgemeinste und unbestimmteste. Es zeigt aber die Metaphysik (gegen viele Neuere, z. B. Hegel), dass der Begriff des Seins kein Gattungsbegriff ist, und von den verschiedenen Dingen nicht in gleicher Weise ausgesagt werden kann. Dieses ergibt sich vor allem daraus, dass das Sein nicht durch eine von ihm verschiedene, von aussen hinzukommende Differenz zu einer Art kontrahiert wird, ist ja diese Differenz auch ein Sein. Es dürfte demnach so viele verschiedene oberste Gattungsbegriffe geben, als es verschiedene Seinsweisen gibt. Der Verstand erkennt zunächst zwei verschiedene Klassen des Seins. Es gibt Dinge, welchen das Sein so zukommt, dass sie nicht an einem andern, sondern in sich selbst sind: ens per se existens et non in alio = substantia, und solche, welche nur an einem andern sind: ens in alio tamquam subiecto = accidens. Eine weitere Untersuchung zeigt, dass das substantielle Sein eines ist, das accidentelle dagegen ein neunfach verschiedenes. Es gibt demnach zehn oberste Gattungsbegriffe, welche Aristoteles *κατηγορίαι*, Boethius *praedicamenta* nannte. Sie heissen: *substantia* (*οὐσία*), *quantum* (*ποσόν*), *quale* (*ποιόν*), *relatio* (*πρός τι*), *actio* (*ποιεῖν*), *passio* (*πάσχειν*), *quando* (*ποτέ*), *ubi* (*ποῦ*), *situs* (*κεῖσθαι*), *habitus* (*ἔχειν*).

II. Kapitel.

Lehre von der Definition und Division.

I.

Von der Definition.

§ 11.

Begriff und Arten der Definition.

1. Die Definition antwortet auf die Frage: *quid aliquid sit.* Sie kann demnach bestimmt werden als oratio significans quod quid est (*ἔστιν ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* Aristot. Top. 4, 2). Sie dient dazu, distinkte und komplete Begriffe zu schaffen und gibt deshalb, wenn sie vollkommen ist, die Merkmale des Begriffes an, daher auch genannt *notio obiecti completa.*

2. Die Definition ist entweder *definitio nominalis* oder *realis.* Die Nominaldefinition ist Worterklärung, also nicht eigentliche Definition. Die Realdefinition gibt den Inhalt des Begriffes an und erklärt damit die Sache selbst. Sie ist dreifach:

a) *definitio essentialis,* wenn sie die wesentlichen Teile eines Dinges angibt. Diese Teile aber können sein physische oder metaphysische. Darum der Unterschied zwischen *definitio physica* und *metaphysica.*

Die metaphysische Definition gibt das *genus proximum* und die *differentia specifica* einer Sache an. Weil diese auch den Inhalt des logischen Begriffes bilden,

heisst die Definition auch begriffliche Definition. Sie ist die vollkommenste Definition.

Die physische Definition gibt an, aus welchen physischen, trennbaren Teilen ein Ding besteht. Die Unvollkommenheit dieser Definition besteht darin, dass sie nicht angibt, was durch die Zusammensetzung der Teile entsteht.

b) *definitio descriptiva;* sie gibt die Proprietäten, accidentellen Eigenschaften oder die äussern Ursachen eines Dinges (causa efficiens, exemplaris, finalis) an.

c) *definitio genetica;* sie gibt an, wie ein Ding entsteht.

§ 12.

Regeln der Definition.

1. Definitio clarior sit definito. Deshalb sind schwer verständliche, besonders bildliche Ausdrücke zu vermeiden, ebenso der *circulus vitiosus,* sowohl der direkte als indirekte.

2. Definitio sit reciproca, d. h. man muss Subjekt und Prädikat unverändert vertauschen können. Dagegen wird gefehlt, wenn die Definition zu eng oder zu weit ist.

3. Definitio non sit negativa, d. h. die Definition soll erklären, was ein Ding ist und nicht, was ein Ding nicht ist. Es werden aber von dieser Regel nicht getroffen scheinbar negative Definitionen, z. B. simplex est, quod non ex partibus constat, oder Definitionen von Negationen und Privationen z. B. tenebrae sunt lucis carentia oder: blind ist, wer nicht sieht.

§ 13.

Anwendung und Methode der Definition.

1. Man kann nicht alles definieren. Was an

sich klar ist, bedarf keiner Definition. Was metaphysisch einfach ist, wie die obersten Gattungsbegriffe, lassen keine metaphysische, was physisch einfach ist, z. B. die Seele, keine physische Definition zu. Wegen unserer mangelhaften Erkenntnis sind wir bis jetzt auch nicht im stande, manche Species zu definieren, da wir die differentia specifica nicht kennen; ebenso nicht die Individuen.

2. Die Definition wird gefunden:

a) *per synthesin*, indem man vom Allgemeinen ausgeht, und das Unterscheidende sucht.

b) *per analysin*, indem man von den Individuen ausgeht und das Gemeinsame sucht.

c) Substanzen werden durch sich definiert, Accidentien irgendwie durch die Substanz, welcher sie inhärieren, Privationen und Negationen durch das positive Gegenteil, Vermögen und Tugenden durch daraus hervorgehende Handlungen.

II.
Von der Division.

§ 14.
Begriff und Arten.

1. Unter Division versteht man die Zerlegung des Ganzen in seine Teile (*totius in suas partes distributio*). Da es verschiedene Arten des Ganzen gibt, gibt es verschiedene Arten der Division.

Es wird unterschieden zwischen totum actuale und totum potentiale.

a) Das *totum actuale* besteht aus solchen Teilen, welche dasselbe nach seiner Natur konstituieren. Es ist entweder totum metaphysicum, wenn es aus verschiedenen, aber untrennbaren Teilen besteht oder totum physicum, wenn die Teile nicht bloss verschiedene, sondern auch trennbare sind. Konstituieren diese Teile die Wesenheit, so ist das totum physicum auch totum essentiale; dienen sie aber bloss zur Vollendung, totum integrale. Kommen einem Ganzen verschiedene Fähigkeiten zu, z. B. der Seele das Denken, oder äussern sich Tugenden verschiedenartig, z. B. die Klugheit beratend, entscheidend, so nennt man auch dies Teile und das Ganze totum potestativum.

b) Das totum potentiale ist jenes Ganze, welches nicht als Ganzes existiert, sondern nur als solches gedacht wird, daher auch totum logicum genannt. Dies sind die Gattungsbegriffe, deren Teile die Umfangsglieder sind. Die Teile werden genannt *partes subiectivae*, weil von ihnen wie von einem Subjekte das Ganze ausgesagt wird.

3. Die Division ist entweder divisio per se oder d. per accidens. Das Erste, wenn die Teile selbst angegeben sind; das Zweite, wenn accidentelle Eigenschaften der Teile angegeben werden, z. B. der Mensch besteht aus Leib und Seele — divisio physica per se. Der Mensch besteht aus einem sterblichen und unsterblichen Teil — divisio physica per accidens. Das totum potentiale wird per se geteilt, wenn sein genus in seine species und die species in ihre Individuen zerlegt wird. Die divisio per accidens ist beim totum potentiale eine dreifache:

a) *subiecti in accidentia* z. B. der Mensch ist entweder gut oder schlecht;

b) *accidentis in subiecta* die Leidenschaften sind andere bei den Tieren, andere bei den Menschen;

c) *accidentis in accidentia.*

4. Die Teilung des aktuellen Ganzen heisst *resolutio* (*ἀνάλυσις*), das Gegenteil der Teilung *compositio* (*σύνϑεσις*). Das Ergebnis der Teilung sind einfache Teile. Die Teilung des potentiellen Ganzen heisst *divisio* im engeren Sinne (*διαίρεσις*); das Gegenteil *collectio* (*συναγωγή*). Das Ergebnis dieser Teilung ist das Zusammengesetzte. Durch Vergleichung ergibt sich, dass der logischen Teilung die *σύνϑεσις*, der logischen Zusammensetzung aber die *ἀνάλυσις* der realen Ordnung entspricht.

§ 15.

Vom Einteilungsgrund.

Die Teile müssen nach einem gewissen Gesichtspunkt ausgeschieden sein. Dies nennt man den Teilungsgrund *(fundamentum divisionis).* Man versteht darunter jenes Merkmal, durch welches sich die Teilungsglieder von einander unterscheiden. In ein und derselben Teilung ist der nämliche Einteilungsgrund beizubehalten. Es kann aber ein und dieselbe Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und eingeteilt werden. *Tot sunt divisiones quot aspectus totius.*

§ 16.

Regeln der Einteilung.

1) Divisio sit adaequata, d. h. sie muss erschöpfend sein.

2) Divisio fiat gradatim, ne per saltum, et per membra se invicem excludentia.

3) Divisio ne sit nimis minuta.

III. Kapitel.

Vom Wort als dem Ausdruck des Begriffes.

§ 17.

Begriff und Arten der Termini.

Das Wort *(terminus)* ist ein Zeichen für den Begriff. Es ist ein konventionelles und instrumentales Zeichen und kann definiert werden als sonus articulatus ex intentione aliquid significandi prolatus.

Man unterscheidet:

a) terminus simplex (z. B. homo) und complexus (z. B. homo doctus); bei letzterem principalis und incidens, welch' letzterer wieder t. explicativus und restrictivus ist;

b) t. categorematicus u. syncategorematicus;

c) t. univocus, aequivocus und analogus. Der t. *univocus* wird von vielen Dingen in gleichem Sinne ausgesagt; der t. *aequivocus* dagegen in verschiedenem Sinne. Die *aequivocatio* ist entweder aequiv. a casu oder a consilio, diese auch analogia genannt. Die *analogia* ist entweder an. attributionis oder propor-

tionis. Die letztere entspringt *ex proportione unius ad alterum*, die erstere *ex relatione duorum vel plurium ad tertium* und ist entweder der Art, dass der Term. allen bezeichneten Dingen im wahren Sinne zukommt, aber jedem eben in anderm Sinne, oder der Art, dass er dem einen im eigentlichen Sinne zugeteilt wird, den andern im uneigentlichen.

§ 18.

Supposition der Termini.

1. Auch wenn ein Terminus in der gleichen Bedeutung gebraucht wird, kann er dennoch in verschiedenem Sinne stehen. Man nennt dies die Supposition der Termini.

2. Die *suppositio* der Termini ist mehrfach:

a) suppositio materialis (z. B. Mensch ist einsilbig) und formalis (z. B. der Mensch denkt);

b) die *s. formalis* ist entweder logica (z. B. Mensch ist ein Gattungsbegriff) oder realis;

c) die *s. realis* teilt sich in eine allgemeine (der Mensch ist sterblich) und partikuläre (der Mensch ist gelehrt); die allgemeine in kollektiv (die Apostel sind zwölf) oder distributiv allgemein (die Apostel waren arm), letztere wieder in komplet und inkomplet distributive.

d) *s. denominativa* (z. B. Alexander war ein König, Homer war blind) und reduplicativa (z. B. quandoque bonus dormitat Homerus).

II. Abschnitt.

Lehre vom Urteil und seinem sprachlichen Ausdruck.

I. Kapitel.

Lehre vom Urteil.

§ 19.

Definition.

1. Hat der Verstand Begriffe von den Dingen gebildet, so kann er zwei Begriffe miteinander vergleichen und erkennen, ob sich beide Begriffe auf ein nnd dieselbe Sache beziehen oder nicht. Auf Grund dieser Vergleichung und Erkenntnis der Übereinstimmung oder Verschiedenheit verbindet oder trennt der Intellekt die beiden Begriffe, indem er den einen vom andern bejaht oder verneint. Diese zweite Thätigkeit des Intellekts nennt man Urteil, *(iudicium, compositio et divisio, adhaesio assensus).* Dieses wird deshalb definiert als actus, quo intellectus affirmando componit vel negando dividit. Verbindung und Trennung in der Form der Bejahung und Verneinung bilden das Wesentliche des Urteils. Daraus ist erkennbar, dass das Urteil verschieden ist von einer zusammengesetzten Idee, und dass es nicht genügt zu sagen, das Urteil bestehe in der Erkenntnis der Zusammengehörigkeit oder Verschiedenheit der Begriffe; vielmehr wird durch den Akt des Urteils die Zusammengehörigkeit oder Trennung vollzogen.

2. Wenn auch das Urteil ein Produkt des Verstandes ist, so bezieht es sich doch auf die Wirklichkeit, oder das Urteil hat objektiven Wert, die von ihm ausgedrückte Idendität ist die objektive, nicht die subjektive.

3. Jedes Urteil besteht dem Gesagten zufolge aus zwei Begriffen, Subjekt und Prädikat, Materie des Urteils genannt, und der Verbindung resp. Trennung derselben, Kopula oder Form des Urteils. Da das Urteil ein Akt des Geistes ist, der *in praesenti* sich vollzieht, so ist es klar, dass die Kopula immer *in tempore praesenti* zu verstehen. Zwei Begriffe liegen auch den sogen. Impersonalien zu grunde, wenn sich auch im Verlauf der Zeit das Bewusstsein hievon verdunkelt hat.

§ 20.

Einteilung der Urteile.

Die wichtigste Einteilung der Urteile ist die in analytische und synthetische.

Die analytischen Urteile sind solche, bei denen das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat durch einfache Zerlegung des logischen Begriffes erkannt wird. Weil diese Urteile ohne alle Erfahrung gefällt werden können, heissen sie auch *iudicia a priori* oder reine Verstandeswahrheiten.

Bei den synthetischen Urteilen dagegen beruht die Verbindung resp. Trennung zweier Begriffe auf der Erfahrung, daher *iudicia a posteriori*, Erfahrungsurteile. Den ersteren ist auch der Charakter der absoluten Notwendigkeit eigen und der Allgemeinheit, den letzteren nicht. Ein Mittelding zwischen diesen zwei Arten, sog. *iudicia synthetica a priori* gibt es nicht; die Annahme solcher Urteile ist der falsche Ausgangspunkt der Philosophie Kants.

II. Kapitel.

Lehre vom Satz.

I.

Von der Rede im Allgemeinen.

§ 21.

1. Die Rede unterscheidet sich dadurch vom einzelnen Wort, dass sie eine Verbindung von Wörtern ist und als solche einen geistigen Vorgang, besonders Bejahung und Verneinung zum Ausdruck bringt. Ihre hauptsächlichsten Bestandteile sind das Nomen und das Verbum.

2. Der Hauptunterschied zwischen Nomen und Verbum besteht darin, dass das Nomen etwas bezeichnet ohne Angabe der Zeitbestimmung, dagegen das Verbum immer mit Angabe der Zeitbestimmung. Mit dem Verbum verbunden macht das Nomen eine wahre oder falsche Rede aus, was bei den übrigen Redeteilen nicht der Fall ist. Deshalb kann der Logiker streng genommen nur das *nomen substantivum,* welches etwas *per modum substantivae* bezeichnet als Nomen anerkennen, nicht auch das *nomen adiectivum,* aus gleichem Grunde nur das Nomen, insoweit es im Nominativ *(rectum)* steht. Das Verbum ist auch *verbum substantivum* (*esse*) und *adiectivum* (thun und leiden), beide können als Prädikate Teile der Rede sein.

3. Die Rede ist eine fünffache: *oratio enuntiativa, vocativa, interrogativa, imperativa* und *deprecativa;* von diesen gehört nur die erste in die Logik, weil sie allein der Ausdruck eines Urteils ist.

II.

Vom Aussagesatz.

§ 22.

Begriff und Einteilung.

1. Der Aussagesatz wird definiert als *oratio significans verum et falsum.* Wie das Urteil besteht auch der Aussagesatz aus drei Bestandteilen: Subjekt, Prädikat, Kopula. Diese drei Teile können übrigens in zwei Wörter oder in eines verbunden sein, daher die Unterscheidung zwischen *propositio de primo adiacente* (z. B. venio), *de secundo adiacente* (z. B. Lazarus dormit), *de tertio adiacente* (z. B. Lazarus mortuus est.)

2. Der Aussagesatz wird eingeteilt in den einfachen oder kategorischen und zusammengesetzten. Der einfache Aussagesatz besagt entweder bloss die Inhärenz des Prädikates im Subjekt *(enuntiatio simplex de inesse),* oder er bezeichnet auch die Art der Inhärenz *(propositio modalis).*

§ 23.

Der einfache Aussagesatz.

1. Der einfache Aussagesatz de inesse wird eingeteilt:

a) Nach der durch den Umfang des Subjektsbegriffes bestimmten Quantität in universelle, partikuläre, singuläre und indefinite Sätze. Ein indefiniter Satz ist ein solcher, dessen Subjekt nach seinem Umfang nicht bestimmt ist.

b) Nach der durch die Kopula bestimmten Qualität oder Form in affirmative und negative Sätze. Im affirmativen Satz ist das Prädikat seinem ganzen Inhalt, im negativen seinem ganzen Umfange nach genommen. Der Kürze wegen bezeichnet man den universell affirmativen Satz mit *a*, den universell negativen mit *e*, den partikulär affirmativen mit *i*, den partikulär negativen mit *o*. Daher die Memorialverse:

Asserit „a“, negat „e“, verum generaliter ambo,
Asserit „i“, negat „o“, sed particulariter ambo.

2. Aus dem gegenseitigen Verhältnis zweier Sätze ergeben sich verschiedene Eigenschaften derselben. Diese sind: die Subalternation, die Opposition, die Äquipollenz und Konversion.

§ 24.

Subalternation der Sätze.

Zwei Sätze stehen zu einander im Verhältnis der Subalternation, wenn der eine im andern eingeschlossen ist. Zwischen a und i, e und o besteht dieses Verhältnis. Ist der subalternierende Satz wahr, so ist es auch der subalternierte; ist der subalternierte wahr, so kann zwar der subalternierende auch wahr ein, ist es aber notwendigerweise nur dann, wenn das Prädikat eine *nota essentialis* des Subjektes ist.

§ 25.

Opposition der Sätze.

Die Opposition ist der Widerstreit zweier Sätze.

Nach Aristoteles kann sie definiert werden als affirmatio et negatio unius de eodem non aequivoce. Zur Opposition ist demnach notwendig, dass in beiden Sätzen das nämliche Prädikat vom nämlichen Subjekt im gleichen Sinn ausgesagt wird, das einemal aber positiv, das anderemal negativ.

2. Die Opposition ist eine dreifache:

a) oppositio contradictoria; sie findet statt zwischen Sätzen, von denen der eine einfach negiert, was der andere poniert. Im kontradiktorischen Gegensatz stehen demnach *a* und *o*, *e* und *i*;

b) oppositio contraria, sie besteht darin, dass im einen Satz vom ganzen Umfang des Subjektsbegriffes das Prädikat poniert, im anderen negiert wird; sie findet statt zwischen *a* und *e*. Zwischen konträren Sätzen liegt ein Satz in der Mitte, nämlich *o*.

c) oppositio subcontraria; sie findet statt zwischen zwei partikulären Sätzen von verschiedener Qualität, also zwischen *i* und *o*.

3. Die Wahrheit und Falschheit dieser Sätze betreffend gilt folgendes:

a) Von zwei kontradiktorischen Sätzen ist der eine wahr, der andere falsch.

b) Zwei konträre Sätze können nicht gleichzeitig wahr, wohl aber gleichzeitig falsch sein.

c) Zwei subkonträre Gegensätze können zu gleicher Zeit wahr, nicht aber falsch sein.

§ 26.

Äquipollenz der Sätze.

Äquipollenz oder Gleichwertigkeit findet statt zwischen zwei Sätzen, welche zwar verschiedenen Urteilsinhalt und daher auch verschiedene Ausdrucksweise,

aber doch gleiche Bedeutung haben. Zu einem Satz wird sein gleichwertiger gefunden, indem man im entgegengesetzten Satze die Partikel *non* in entsprechender Weise einreiht. Darum die Definition: aequipollentia est duarum propositionum oppositarum reductio ad eandem significationem. Entsprechend der Verschiedenheit der Opposition ist auch die Einsetzung der Partikel *non* verschieden, wie der Memorialvers angibt:

Prae contradic, post contra, prae postque subalter.

§ 27.

Konversion der Sätze.

Die Konversion besteht darin, dass unter Beibehaltung des Sinnes Subjekt und Prädikat vertauscht werden. Sie ist zweifach: conversio simplex und per accidens. Die c. simplex liegt dann vor, wenn Subjekt und Prädikat ohne Änderung der Satzquantität vertauscht werden können. Einfach convertiert wird nur e und i. Wird dagegen die Quantität geändert, so ist die Conversion eine conversio per accidens. Sie findet statt bei a.

§ 28.

Von den Modalsätzen.

1. Es kann in einem Satze sowohl das Subjekt als das Prädikat als auch die Kopula näher bestimmt werden; eine solche Bestimmung heisst man modus. Wird in einem Satze die Kopula näher bestimmt, so ist der Satz eine propositio modalis. Im Modalsatze wird nicht so fast ausgesagt, dass das Prädikat dem Subjekt inhäriere, sondern vielmehr, wie es ihm inhäriert. Den Inhalt des Modalsatzes bildet demnach der Modus der Kopula. Deshalb die Definition: propositio modalis

est ea, in qua enuntiatur modus, quo praedicatum inest vel non inest subiecto. Jeder Modalsatz kann in einen Satz aufgelöst werden, in welchem der Modus Prädikat ist, Subjekt aber der Satz, dessen Kopula durch den Modus bestimmt wird: z. B. Lazarus ist möglicherweise schon tot — es ist möglich, dass Lazarus schon tot ist. Das Subjekt des aufgelösten Modalsatzes nennt man *dictum*.

2. Es gibt vier Bestimmungen der Kopula (Kant stellt nur drei auf: apodictisch, assertorisch und problematisch): notwendig, zufällig, möglich und unmöglich. Die Ausdrücke *vero* und *falso* sind nicht Bestimmungen der Kopula, sondern fallen mit ihr zusammen.

3. Der Quantität nach ist jeder Modalsatz ein singulärer Satz an sich betrachtet; in Rücksicht auf das Diktum kann er andere Quantität haben. Die Qualität des Modalsatzes bezieht sich immer auf den Modus der Inhärenz oder wird durch die Bejahung oder Verneinung des Modus bestimmt.

§ 29.

Vom zusammengesetzten Satze.

Unter einem zusammengesetzten Satze versteht man einen solchen, dessen nächste Teile nicht Termini, sondern wieder Sätze sind. Es gibt vier Arten: der hypothetische, der disjunktive, der konjunktive und der exponible Satz.

a) der hypothetische Satz ist jener, dessen Teile durch die Bedingungspartikel verbunden sind; den einen Satz nennt man *antecedens*, den andern *consequens*. Der Inhalt des hypothetischen Satzes ist nicht die Wahrheit seiner einzelnen Teile, sondern die Wahrheit der Abfolge des einen vom andern Teil; dabei ist jedoch zu

beachten, dass die logische Abfolge nicht immer mit der realen übereinstimmt.

b) Der disjunktive Satz ist jener, dessen Prädikat aus einander entgegengesetzten Begriffen besteht, welche durch die disjunktive Partikel „oder“ verbunden sind. Das kontradiktorisch disjunktive Urteil ist immer wahr; das konträr disjunktive dann, wenn alle entgegengesetzten Begriffe aufgezählt sind. Im disjunktiven Satz wird das Subjekt mehreren Gattungsbegriffen untergeordnet. Wird ein Artsbegriff in Unterarten zerlegt, so ist das Urteil ein divisives.

c) Sätze verbunden mit *und* und einer Negation heissen konjunktive Sätze; solche Sätze sind wahr, wenn ihre Bestandteile sich ausschliessen.

d) Eine propos. exponibilis ist ein solcher Satz, welcher ein einfacher zu sein scheint, in Wirklichkeit aber ein zusammengesetzter ist. Es gibt 5 Arten: komparative, exklusive, exceptive, restriktive und reduplikative.

III. Abschnitt.
Lehre vom Schluss und der Argumentation.

I. Kapitel.
Vom Schluss als einem geistigen Akte.

§ 30.
Definition und Prinzip des Schlusses.

1. Bei der Vergleichung zweier Begriffe, welche das Urteil vorbereitet, kann es der Fall sein, dass die objektive Identität resp. Verschiedenheit nicht immer erkannt wird; in diesem Falle wird ein dritter Begriff zu Hilfe genommen, mit welchem die beiden im Urteil zu verbindenden oder zu trennenden Begriffe verglichen werden. Kommen beide Begriffe mit dem dritten überein, so ergibt sich ein bejahendes Urteil; stimmt wohl der eine mit dem dritten, der andere aber nicht, ein negatives; steht keiner von beiden mit dem dritten in Beziehung, so folgt nichts. Diese Verbindung resp. Trennung zweier Begriffe mit Hilfe eines dritten, oder die Ableitung eines Urteils aus zwei anderen nennt man Schluss *(ratiocinium, progressio, discursus, motus)*. Der Schluss kann deshalb definiert werden als actus mentis, quo instituta comparatione duarum simplicium notionum cum una eademque tertia earum ad invicem identitas vel discrepantia objectiva cognoscitur oder kürzer als progressus rationis de notis ad ignota manifestanda (St. Thom, in 3. Sent. Dist. 23. qu. 2. a. 1. sol. 1 ad 4). Die

drei Urteile und die drei Begriffe bilden die Materie des Schlusses. Die Form des Schlusses besteht darin, dass die Bildung des 3. Urteils durch die beiden ersten bewirkt wird. Dieser innere Zusammenhang heisst consequentia.

2. Das Prinzip, durch welches die Vernunft bei der schlussfolgernden Thätigkeit geleitet wird, ist das Prinzip der Identität: *quae sunt eadem uni tertio, in eo in quo sunt eadem sunt quoque eadem inter se,* oder negativ: *ea, quorum unum cum tertio convenerit, alterum ab eo discrepuerit, inter se diversa sunt;* oder in anderer Fassung: *id, quod verum fuit implicite affirmatum, verum etiam debet esse explicite affirmatum.*

II. Kapitel.

Von der Argumentation.

Der sprachliche Ausdruck des Schlusses heisst argumentatio, welche definiert wird als oratio, quae unam enuntiationem ex aliis deducit. Der vollkommenste Ausdruck des Schlusses ist der Syllogismus, der entweder ein einfacher *(kategorisch)* oder zusammengesetzter ist, je nachdem der Obersatz ein einfacher oder zusammengesetzter Satz ist.

A. Vom einfachen Syllogismus.

§ 31.

Seine Bestandteile und Gesetze.

1. Als vollkommenster Ausdruck des Schlusses besteht der Syllogismus aus drei Sätzen und drei Ter-

minen. Die Termini sind die *materia remota*, die Sätze die *m. proxima* des Syllogismus. Die zwei ersten Sätze heissen *propositiones praemissae*, und zwar der erste *pr. maior* (Obersatz), der zweite *pr. minor* (Untersatz); der dritte Satz heisst *conclusio* (Schlusssatz). Die Termini dagegen heissen: *extremum maius* (Prädikat des Schlusssatzes), *extremum minus* (Subjekt des Schlusssatzes), *terminus medius* oder Mittelbegriff.

2. Das Prinzip, auf welchem die zwingende Beweiskraft des Syllogismus beruht, ist das sog. *dictum de omni* und das *dictum de nullo*. Diese lauten: quidquid universaliter distributive affirmatur de aliquo subiecto, nequit non affirmari de particularibus, quae illo subiecto continentur, und quidquid universaliter distributive negatur de aliquo subjecto, nequit non negari de particularibus, quae illo subiecto includuntur. Diese beiden Sätze führen sich leicht auf das kontradiktorische Prinzip zurück.

3. Aus der Natur des Syllogismus und dem dictum de omni und de nullo ergeben sich für die formelle Richtigkeit des Syllogismus nun folgende acht Regeln:

1) Tum re, tum sensu triplex modo terminus esto.
2) Latius hunc, quam praemissae conclusio non vult.
3) Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
4) Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
5) Utraque si praemissa neget nil inde sequetur.
6) Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
7) Nil sequitur geminis ex particularibus umquam.
8) Peiorem sequitur semper conclusio partem.

Bemerkung ad 7): Die Prämissen sind entweder affirmativ oder negativ, oder die eine affirmativ, die andere negativ; die ersten zwei Fälle verstossen gegen Regel 4) und 5), der dritte Fall gegen Regel 2).

§ 32.

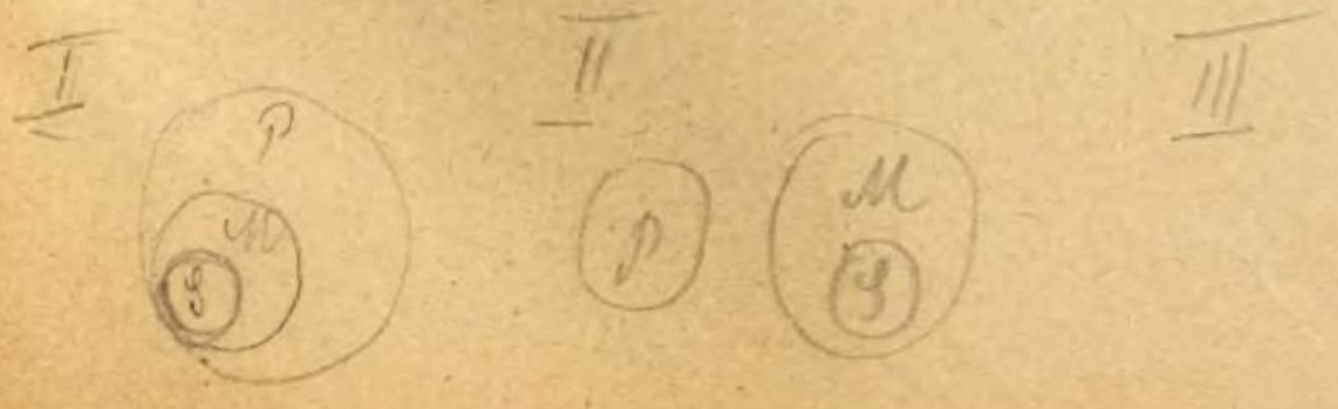
Von den syllogistischen Figuren.

1. Die Form des Syllogismus, welche in der kunstgemässen Disposition der Termini und Sätze besteht, kann eine verschiedene sein. Aus der verschiedenartigen Disposition der Termini ergeben sich die Schlussfiguren. Eine Schlussfigur ist demnach artificiosa dispositio terminorum in praemissis secundum praedicationem et subjectionem ex qua necessario sequatur conclusio.

2. Die Stellung der Termini ist zunächst bestimmt durch die Stellung des Mittelgriffes. Diese kann eine dreifache sein: entweder ist der Mittelgriff weiter als die anderen Begriffe, er wird von beiden ausgesagt, ist also zweimal Prädikat; oder er ist enger als die beiden andern, so dass diese von ihm ausgesagt werden, er ist also zweimal Subjekt; oder er ist enger als das extremum maius und weiter als das extremum minus, so dass er im eigentlichen Sinne vermittelt, indem von ihm das extremum maius und er vom extremum minus ausgesagt wird; daraus ergeben sich drei Schlussfiguren:

a) Der Mittelbegriff ist Subjekt im Obersatz und Prädikat im Untersatz — I. Figur.
b) Der Mittelbegriff ist zweimal Prädikat — II. Figur.
c) Der Mittelbegriff ist zweimal Subjekt — III. Figur.

Zu diesen drei Schlussfiguren des Aristoteles fügte Galenus eine vierte, in welcher der Mittelbegriff Prädikat im Obersatz und Subjekt im Untersatz ist. Doch ist dies nur äusserlich eine neue Figur, innerlich und sachlich drückt sie keine neue Stellung des Mittelbegriffes aus; ihre conclusio erlangt man auch, wenn man die erste Figur indirekt schliessen lässt.



3. Obige acht Regeln auf die einzelnen Figuren angewendet, gestalten sich folgendermassen:

I. Sit minor affirmans maior vero generalis.

II. Una negans esto nec maior particularis.

III. Sit minor affirmans conclusio particularis.

§ 33.

Von den Schlussweisen.

1. Die verschiedenen Schlussweisen, *modi syllogistici,* sind durch die verschiedene Quantität und Qualität der Prämissen bedingt. Ein modus syllogisticus ist demnach die dispositio propositionum secundum quantitatem et qualitatem. Da es vier Arten von Sätzen gibt, welche quantitativ und qualitativ verschieden sind, so gibt es in jeder Figur 16 Schlussweisen; von diesen jedoch sind nicht alle brauchbar, weil viele gegen die allgemeinen Regeln des Syllogismus verstossen. Von der 1. Figur sind nur neun formell richtig, von der 2. vier, von der 3. sechs; man hat für diese 19 richtigen Schlussweisen eigene Namen gebildet und diese in Verse gebracht:

1) Barbara, celarent, darii ferio. Baralipton,
Celantes, dabitis, fapesmo, frisesomorum.
2) Cesare, camestres, festino, baroco. 3) Darapti
Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

2. Jedes dieser Worte drückt mit Hilfe der drei Vokale einen Syllogismus aus. Es ist nun nachzuweisen, dass jede dieser 19 Schlussweisen volle Beweiskraft besitzt *(probatio).* Dieses geschieht mit den vier ersten modi der ersten Figur; bei ihnen ist nach dem dictum de omni und de nullo die Beweiskraft von selbst klar, bei den übrigen wird sie durch die sogenannte *reductio* dargethan. Es werden dieselben durch Conversion und Vertauschung der Prämissen auf eine

der ersten vier Schlussweisen zurückgeführt *(reductio ostensiva)*. Welche Conversion anzuwenden, das zeigt der dem Vokal folgende Buchstabe *s (conv. simplex)* oder *p (conv. per accidens)* an; der Buchstabe *m* bezeichnet die Vertauschung der Prämissen, und der Anfangsbuchstabe des Namens gibt die Schlussweisen der 1. Figur an, auf welche die betreffende zurückzuführen ist. Ausgenommen von dieser Art des Erweises ihrer Beweiskraft sind *bocardo* und *baroco*, sie werden indirekt durch die Annahme des Contradiktoriums des Schlusssatzes geprüft (*reductio ad impossibile*).

§ 34.

Von der Auffindung des Mittelbegriffes.

1. Für die Anwendung des Syllogismus ist es notwendig, einen Mittelbegriff zu finden; ohne Kenntniss der Verhältnisse, Ursachen und Eigenschaften der Dinge ist dies natürlich unmöglich. Indem die Logik von den Aussageweisen und obersten Gattungsbegriffen handelt weist sie auf solche Fundstätten (*loci inventionis*) hin; weiterhin aber werden sie erst durch die einzelnen Wissenschaften geboten; hier kommt es darauf an, anzugeben, wie die Mittelbegriffe gefunden werden.

2. Da sich alle Schlussweisen auf die vier ersten modi der 1. Figur zurückführen lassen und von diesen vier die mit partikulären Schlusssätzen in denen mit allgemeinen schon enthalten sind, so genügt es, Regeln für barbara und celarent aufzustellen.

a) Um einen allgemeinen affirmativen Schlusssatz zu erzielen, richte man sein Augenmerk auf einen Begriff, von dem man das extremum majus prädizieren kann während er selbst vom extremum minus universell ausgesagt wird.

b) Um einen universell negativen Satz zu beweisen, suche man einen Begriff, welcher dem extremum maius widerstreitet, aber dem extremum minus allgemein zukommt.

c) Man kann den Mittelbegriff auch dadurch finden, dass man auf die sich ergebenden Inconvenienzen hinweist, falls das zu Beweisende falsch wäre. In der sich ergebenden Inconvenienz ist der Mittelbegriff enthalten.

B. Von zusammengesetzten Argumentationen.

§ 35.

Vom hypothetischen Schluss.

1. Ein hypothetischer Schluss ist jener, dessen Obersatz ein hypothetischer Satz ist. In ihm sind zwei Schlussweisen möglich: von der Position der Bedingung auf die Position des Bedingten (*modus ponendis ponens*) und von der Negation des Bedingten auf die Negation der Bedingung (*modus tollendis tollens*). Nur wenn die Bedingung eine sogenannte conditio sine qua non ist, kann auch von der Negation der Bedingung auf die Negation des Bedingten geschlossen werden.

2. Im disjunktiven Syllogismus ist der Obersatz ein disjunktiver Satz; der Schluss geschieht entweder *ponendo tollens* oder *tollendo ponens*.

3. Im konjunktiven Syllogismus, dessen Obersatz ein konjunktivischer Satz ist, gibt es nur eine Schlussweise, nämlich den *modus ponendo tollens*.

§ 36.

Vom Ethymem und der Series syllogistica.

1. Ein Enthymem ist ein solcher Syllogismus, von dessen Prämissen eine verschwiegen wird. Hieher ge-

hören die sogenannten unmittelbaren Schlüsse und die Satzgefüge mit „denn“ und „weil“ (*syllogismus contractus*).

2. Die Series syllogistica ist mehrfach:

a) P o l y s y l l o g i s m u s: mehrere Syllogismen werden so aneinander gereiht, dass der Schlusssatz des ersten zugleich eine der Prämissen des folgenden ist.

b) S o r i t e s: werden zum Beweise eines Schlusssatzes mehrere Mittelbegriffe verwendet, von denen der vorausgehende ein Umfangsglied des folgenden ist, und werden dabei alle in der Mitte liegenden Schlusssätze ausgelassen, so entsteht ein K e t t e n s c h l u s s oder Sorites. Das Prädikat des ersten Satzes wird Subjekt des zweiten, das Prädikat des zweiten wird Subjekt des dritten u. s. f. bis das Subjekt des ersten Satzes mit dem Prädikat des letzten Satzes verbunden ist. Der Sorites lässt sich in soviele Syllogismen auflösen, als er Mittelbegriffe hat weniger einen.

c) E p i c h e r e m: einer oder beiden Prämissen ist ihre Begründung mit „denn“ oder „weil“ beigefügt. Es lässt sich in soviele Syllogismen auflösen, als es Kausalsätze enthält, vermehrt um einen.

d) D i l e m m a: der Obersatz des Dilemmas ist ein disjunktiver Satz. Im Untersatz werden die Disjunktionsglieder derart hypothetisch poniert oder negiert, dass immer der gleiche Schluss folgen muss. Die Disjunktion des Obersatzes muss vollständig, die Folge im Untersatze ausschliesslich richtig sein, denn sonst ist das Dilemma retorsionsfähig — Krokodilschluss. Das Dilemma lässt sich in soviele hypothetische Syllogismen auflösen, als der Obersatz disjunktive Glieder hat.

III. Kapitel.

Von der Induktion.

§ 37.

Definition derselben.

1. Die Bewegung des diskursiven Denkens kann eine doppelte sein: vom Ganzen zum Teil, vom Allgemeinen zum Besonderen oder umgekehrt von den Teilen zum Ganzen, von besonderen Fällen auf allgemeine Wahrheiten. Die Erkenntnis der einzelnen Wahrheiten aus einer allgemeinen wird durch das deduktive Verfahren erreicht, dessen Ausdruck der Syllogismus ist. Der Schluss von den Teilen auf das Ganze aber heisst Induktion (*ἐπαγωγή*). Sie wird deshalb definiert als progressus a singularibus ad universale (*ἡ ἀπο τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθ ὅλου ἔφοδος*) oder als progressio ab aliquibus singularibus vel ab omnibus sufficienter enumeratis ad conclusionem universalem. Insofern sie eine Bewegung des Denkens vom Bekannten zum Unbekannten ist, ist die Induktion gleich dem Syllogismus. Sie unterscheidet sich aber von ihm spezifisch, weil sie sich auf ein anderes Princip stützt, weil die Disposition der Termini eine andere ist, weil sie von wesentlich anderen Obersätzen ausgehend die conclusio sucht.

2. Das Princip der Induction ist das *dictum de uno quatenus tali et negatum de uno quatenus tali* und lautet praedicatum quod convenit alicui singulari (ne-

gatur de aliquo singulari) in quantum est tale, convenit (negatur de) omnibus in quantum sunt talia. Die Sätze, von denen die Induktion ausgeht sind singuläre durch die Erfahrung wahrgenommene Wahrheiten, Thatsachen und Erscheinungen, während der Syllogismus von allgemeinen Vernunftwahrheiten die Konklusion erschliesst. Während endlich im Syllogismus der Mittelbegriff zum extremum minus als genus oder species sich verhält und im Obersatz mit dem extremum maius, im Untersatz mit dem extremum minus verbunden wird, besteht der Mittelbegriff in der Induktion aus den Teilen des extremum minus, welches immer ein Ganzes ausdrückt. Im Obersatz wird das extremum maius den einzelnen Teilen einzeln beigelegt und im Untersatz endlich wird gesagt, dass die Teile wirklich jenes Ganze ausmachen, welches Subjekt des Schlusssatzes ist.

3. Der specifische Unterschied zwischen Syllogismus und Induktion ist auch denen gegenüber aufrecht zu halten, welche meinen, die Induktion lasse sich auf einen Syllogismus zurückführen, dessen Obersatz das Prinzip der Induktion sei, oder die Induktion sei eine Enthymem (Wolff und seine Anhänger, auch Stöckl); denn es lässt sich das leitende Prinzip der Induktion ebensowenig in den Bau der induktiven Argumentation aufnehmen, als das Prinzip des Syllogismus ein Glied desselben ist. Es bleibt wahr, was Albertus Magnus sagt: dass die Induktion sich zwar *materialiter*, aber nicht *formaliter* auf den Syllogismus zurückführen lasse.*)

---

*) Man hat Aristoteles getadelt, dass er die Induktion eine unmittelbare Beweisführung nenne; es ist aber zu beachten, dass er dieses in zweifachem Sinn versteht. Er nennt die Induktion einen Syllogismus immediatae propositionis, weil in ihr der Mittelbegriff vom Subjekte des Schlusssatzes nur ratione (durch das Denken in

§ 38.

Einteilung und Regeln.

1. Die Induktion wird eingeteilt in inductio completa und incompleta. Die erste, welche die Beobachtung aller wirklichen und möglichen Fälle erfordern würde, ist fast nicht möglich; darum ist die Forschung auf die letztere angewiesen, welche wiederum inductio perfecta vel sufficiens und imperfecta ist. Die vollkommene Induktion liegt vor, wenn die beobachteten Fälle dazu berechtigen, dass man die übrigen nicht beobachteten mit einem *et sic et ceteris* einschliesst; dieses ist aber nur dann möglich, wenn das in der Beobachtung erkannte Gesetz oder die erkannte Eigenschaft notwendig aus der Natur der Sache sich ableitet. Dem Resultate kommt physische Gewissheit zu, während die unvollkommene Induktion nur Wahrscheinlichkeit erzeugt.

2. Das Prinzip der vollkommenen Induktion ist principium analogiae und lautet: *natura est determinata ad unum ideoque semper eodem modo operatur dummodo impedimentum non adsit.* Daraus ergibt sich: Was konstant bei allen Beobachtungen von Individuen oder von einzelnen Ereignissen sich findet; wessen Ausnahmen

---

Teile zerlegt), nicht aber sachlich wie beim Syllogismus im engeren Sinne sich unterscheidet. Er spricht aber dann noch von einer Induktion, welcher nicht die Eigenschaft der Beweisführung zukommt, sondern der Abstraktion, und diese nennt er syllogismus primae et immediatae propositionis. Sie findet statt bei Erkenntnissen, welche keiner Vermittlung bedürfen; sie liegt der Bildung der allgemeinen Begriffe zu Grunde, welche nicht durch die Erkenntnis vieler einzelner Dinge bewirkt wird, sondern durch Abstraktion des Allgemeinen aus dem Einzelnen. Das Singuläre ist nicht das medium der Erkenntnis des Allgemeinen, sondern nur der Stoff, von welchem das Allgemeine abstrahiert wird. Durch Verbindung der aus dem Einzelnen abstrahirten allgemeinen Begriffe entstehen die allgemeinen unmittelbaren analytischen Urteile, welche die Voraussetzung, so zu sagen die semina jeder wissenschaftlichen Erkenntnis, auch der Induktion sind.

immer ihren Grund in äusseren Umständen, welche als Hindernisse sich darstellen, haben, das ist nicht accidens, sondern proprium, kommt daher nicht bloss den beobachteten Fällen allein, sondern der Art als solcher zu, ist allgemeine Eigenschaft oder allgemeines Naturgesetz.

IV. Kapitel.

§ 39.

Vom Sophisma.

1. Unter einem Sophisma versteht man eine fehlerhafte Beweisführung. Da sie zu dem Zwecke angestellt wird eine falsche Thesis als wahr zu erweisen, sei es bewusst oder unbewusst, so muss nothwendig mit der sophistischen Beweisführung der Schein der Wahrheit verbunden sein; deshalb ist eine Beweisführung, welche einen Fehler gegen die formale Richtigkeit des Syllogismus enthält, kein eigentliches Sophisma, weil der Schein der Wahrheit nimmer gewahrt werden kann. Ein Sophisma ist demnach eine Beweisführung, welche unter der formalen Richtigkeit des Schlusses eine falsche Gedankenfolge verbirgt. Diese hinwieder kann ihren Grund haben entweder in der Sprache oder in der Sache selbst; daher die Unterscheidung zwischen *fallacia circa dictionem* und *extra dictionem*.

2. Die *fallaciae circa dictionem* entspringen der Zweideutigkeit der Wörter und erscheinen daher meistens als quaternio terminorum. Die wichtigsten sind: fall. aequivocationis, compositionis et divisionis. Das erste Sophisma besteht darin, dass der Mittelbegriff in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Das letztere liegt vor, wenn daraus, dass zwei Prädikate einem Subjekte zu gleicher Zeit nicht zukommen können, geschlossen wird, dass sie ihm überhaupt nicht zukommen.

3. Die *fallaciae extra dictionem* sind folgende:

a) *sophisma accidentis;* es ist vorhanden, wenn eine accidentelle Aussage als wesentlich behandelt wird.

b) *soph. non causae ut causae* oder auch *hoc post hoc, ergo propter hoc.*

c) *petitio principii;* sie besteht darin, dass eine Thesis durch sich selbst bewiesen wird *(circulus vitiosus)* im weiteren Sinne auch darin, dass überhaupt eine unbewiesene Prämisse als Beweisgrund dient.

d) *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* dieses Sophisma liegt vor, wenn daraus, dass etwas einem andern nur beziehungsweise zukommt, geschlossen wird, dass es ihm absolut zukommt.

e) *fallacia plurium interrogationum.* Es besteht dieses Sophisma darin, dass mehrere Fragen so mit einander verbunden werden, dass sowohl die bejahende als verneinende Antwort falsch ist.

f) *fallacia ignorantiae redargutionis* oder elenchi. Unter *redargutio* versteht man einen Syllogismus, welcher dazu dient, eine gegnerische Ansicht dadurch als falsch zu erweisen, dass man zeigt, auf Grund der gegebenen Prämissen folge sowohl die gegnerische Ansicht als auch deren Gegenteil. Hiezu ist notwendig sowohl die Gesetze des Syllogismus als der Kontradiktion zu beachten. Insoferne jede fallacia einen Fehler gegen die Regeln des Syllogismus überhaupt einschliesst, ist jede eine ignorantia elenchi und in diesem Sinne gebraucht Aristoteles diesen Ausdruck im Titel: *περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων.* Insofern es sich aber um einen Fehler in der Ordnung der Kontradiktion handelt, bildet die fall. ignorantiae elenchi eine eigene Art. Sie besteht darin, dass man den Schein erweckt, es folge aus den Prämissen auch das contradictorium, indem man bei Bildung desselben das vierfache *idem de eodem* nicht beobachtet. Da durch die

Bildung des contradictorium die Voraussetzung des Gegners insgeheim anders gefasst wird, also eine falsche Ansicht unterschoben wird, welche er nicht hat, rechnet man die häufig vorkommende Unterschiebung falscher Ansichten auch zur ignorantia elenchi (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Man scheint dadurch den Gegner zu widerlegen und widerlegt ihn doch nicht.

g) *fallacia consequentis.* Dieses Sophisma besteht darin, dass bei hypothetischen Schlüssen der richtige Modus nicht beachtet wird.

§ 40.

Methodus
pro
disputatione syllogistica vel scholastica.

A. Methodus generalis.

I. Status quaestionis.

II. Argumenta adversariorum sive rationes dubitandi.

III. Exponuntur, quae ad intelligentiam rei, de qua concertatur, requiruntur.

IV. Probatur thesis.

V. Ex propositione probata respondetur ad objectiones et dubia.

B. Methodus specialis.

I. Regulae defendentis.

1. Opponentis argumentum totum semel repetat.

2. Deinde ad argumenti initium regrediens judicium de toto et de singulis praemissis ferat. concedo, nego, distinguo

3. Si non est connexio inter praemissas et conclusionem, neget solummodo consequentiam.

4. Veram praemissam „concedat“, falsam „neget“ non addens rationem negandi.

5. Si qua praemissa ambigua est, eam „distinguat“ concedens verum sensum et negans falsum.

6. Si facta distinctione unum aut alterum membrum adhuc manet ambiguum, utatur subdistinctione.

7. Saepius necessarium erit, factam distinctionem breviter explicare et declarare.

II. Regulae opponentis.

1. Syllogismos proponat quam maxime breves.

2. Instituat argumentum, cujus conclusio sit contradictoria sive toti thesi sive parti.

3. Si thesim non valeat impugnare, afferat difficultates sive veras sive fictas.

4. Si defendens consequentiam aut aliquam praemissam neget, debet eam arguens probare; si faciat distinctionem, distinctio est tollenda sive negando distinctioni locum sive ostendendo partem negatam veram esse, sive probando conclusionem fluere e concessa parte.

5. Retineat idem medium, quod ad probationem initio assumpsit.

118-49 = 6 ₰

II. Teil.

Materielle Logik.

§ 41.

Einleitung.

1. Die formale Logik hat die Aufgabe, die Regeln darzulegen, auf denen die formale Richtigkeit des Denkens beruht; die materielle Logik dagegen untersucht, ob und wiefern die Dinge so erkannt werden, wie sie sind. Sie prüft den Inhalt des Denkens auf seinen objektiven Wert, oder auf seine Wahrheit; deshalb heisst sie auch Kritik. Den Namen Erkenntnislehre oder Noëtik führt sie, weil ihr Gegenstand die Quellen, die Kriterien, das Ergebnis der Erkenntnis sind. Indem sie die Frage beantwortet, ob eine Erkenntnis der Dinge möglich sei, legt sie den Grund zu den realen Wissenschaften, besonders zur Metaphysik und entscheidet über deren Objektivität; deshalb wird sie auch Fundamentalphilosophie genannt.

2. Da die materielle Logik die Erkenntnis auf ihre Wahrheit prüft, hat sie vor allem darzulegen, was Wahrheit der Erkenntnis sei, welche Mittel der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit besitzt und wodurch das Wahre vom Falschen geschieden werden kann; ferner im Besonderen zu untersuchen, ob die ideale Ordnung wirklich ein Abbild der realen Ordnung der Dinge sei, da sie doch vielfach von ihr sich zu unterscheiden scheine: sie untersucht die Universalien

und die unmittelbar aus den allgemeinen Begriffen gebildeten analytischen Urteile; darauf endlich gründet sich die Untersuchung über die wissenschaftliche Erkenntnis und deren Methode; demnach zerfällt die materielle Logik in drei Abschnitte.

3. Das Objekt der materiellen Logik wird auch in der Psychologie behandelt, aber von einem andern Gesichtspunkt aus. In der Psychologie handelt es sich um Ursprung, Zustandekommen und Wesen des Erkenntnisaktes, in der materiellen Logik nur darum, ob der Inhalt des Denkens einen objektiven Wert hat. Die Psychologie zeigt, wie die Erkenntnis durch Zusammenwirken von Subjekt und Objekt entsteht, die Kritik dagegen, dass unsere Erkenntnis mit der realen Welt übereinstimme. Ergibt sich daraus eine scharfe Unterscheidung zwischen Psychologie und Noetik, so ist doch nicht zu verkennen, dass die Kritik der Erkenntnis keine absolut voraussetzungslose sein könne (Kant: Kritik der reinen Vernunft), sondern die Lehren der Psychologie berücksichtigt (psychologischer Standpunkt). Es kann dabei nicht von einem Zirkelbeweis die Rede sein, da in der Erkenntnislehre die Voraussetzungen der Psychologie, wie das Selbstbewusstsein und seine Zuverlässigkeit nicht eigentlich bewiesen werden.

I. Abschnitt.

Lehre von der logischen Wahrheit, den Erkenntnisquellen und den Kriterien.

1. Kapitel.

Von der logischen Wahrheit und Gewissheit.

§ 42.

Von der logischen Wahrheit.

1. I. „Die logische Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Intellekts mit dem Erkenntnisgegenstande *(adaequatio intellectus cum re)*“.

Erklärung: Der logischen Wahrheit *(veritas in cognoscendo)* steht gegenüber die metaphysische *(veritas in essendo)* und die moralische *(veritas in loquendo)*. Die moralische Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Rede mit dem Gedanken, die metaphysische in der Übereinstimmung der geschaffenen Dinge mit dem vorbildlichen, göttlichen Geiste, die logische in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem zu erkennenden Gegenstande. Die Wahrheit besagt also immer eine Beziehung zum denkenden Verstande, weshalb der hl. Thomas sagt: *per conformitatem intellectus et rei veritas definitur* (S. th. I. q. 16. a. 2). Das allgemeine Merkmal der Wahrheit ist demnach die Übereinstimmung von Sache und Erkenntnis *(adaequatio intellectus et rei)*; wird als Mass der Übereinstimmung die Sache genommen, und als das Gemessene

der Verstand bezeichnet, so ist es die logische Wahrheit *(adaequatio intellectus cum re)*. Dem gegenüber behauptet allerdings der Subjektivismus, der Mensch sei selbst das Mass seiner Erkenntnis und erklärt demnach die Wahrheit als Übereinstimmung des erkennenden Subjektes mit sich selbst. Diese Erklärung steht aber im Widerspruch mit dem Zeugnis des Selbstbewustseins und leugnet die Erkenntnis der Dinge.

2. II. Die Wahrheit kommt zwar im eigentlichen Sinne dem Begriff zu, aber nicht in vollkommener Weise.

Beweis: a) Die logische Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Intellektes mit dem erkannten Gegenstande. Der Begriff ist aber seiner Natur nach nichts anderes als Verähnlichung des Intellektes mit dem Objekte; also kommt ihm die logische Wahrheit zu. Die Wahrheit kommt ihm naturnotwendig zu, so dass es falsche Begriffe nicht geben kann, weil ein falscher Begriff ein innerer Widerspruch ist; mit anderen Worten: unsere Begriffe sind ihrer Natur nach objektiv.

b) Die Wahrheit kann sich nur in dem Akte der Erkenntnis vollkommen finden, welcher selbst ein vollkommener Erkenntnisakt ist; nun aber ist der Begriff kein vollkommener Erkenntnisakt, sondern wesentlich auf das Urteil hingerichtet; also findet sich in ihm die Wahrheit nicht in vollkommener Weise.

c) Der Intellekt strebt von Natur aus nach Wahrheit; dort also ist die Wahrheit vollkommen, wo das Ziel der Bewegung des Geistes vollkommen erreicht ist; nun aber wird dieses Ziel nicht vollkommen im Begriffe erreicht, ergo . . .

d) Zur vollkommenen Wahrheit gehört, dass die Vorstellung von der Sache auf diese bezogen und die

Übereinstimmung von Vorstellung und Sache ausgesprochen wird; dies geschieht aber nicht im Begriffe, ergo . . .

Weil dem Begriffe die Wahrheit nicht im vollkommenen Sinne zukommt, sagt man auch, der Begriff sei nur *inchoative* wahr, oder die Wahrheit sei im Begriffe wie in einer wahren Sache, nicht aber wie ein Erkanntes im Erkennenden (*sicut cognitum in cognoscente*, S. th. I. q. 85. a. 1.)

3. III. Die Wahrheit findet sich voll und ganz im Urteil.

Beweis: Die Wahrheit, welche dem Begriffe zukommt, besteht darin, dass jeder Begriff einer Sache ähnlich ist und auf Grund dieser Ähnlichkeit auch auf sie bezogen werden kann. Diese Wahrheit ist aber keine vollkommene, weil diese Beziehung noch nicht zur Wirklichkeit geworden und der Grund der Beziehbarkeit noch nicht erkannt und ausgesprochen ist. Dies aber geschieht eben im Urteil. Denn das Urteil besteht darin, dass auf grund der durch Vergleichung erkannten Übereinstimmung ein Begriff auf eine Sache bezogen und von ihr ausgesagt wird. Also findet sich im Urteil die Wahrheit ganz und voll, weshalb auch im Urteil der Intellekt sein eigentümliches Objekt erreicht hat.

4. Es frägt sich, ob die Wahrheit eine Steigerung zulässt, d. h. ob ein Urteil mehr oder minder wahr sein kann als ein anderes. Die Wahrheit, insoferne sie in der Vergleichung von Intellekt und Sache (also formaliter betrachtet) besteht, lässt keine Steigerung zu (*consistit in indivisibili*). Zieht man aber den Inhalt eines Urteils in Betracht, so ist extensive und intensive eine Steigerung möglich: extensive insofern ein Urteil mehr über eine Sache besagt als ein anderes; intensive

insofern wegen der Unveränderlichkeit des Gegenstandes ein Urteil unter allen Umständen wahr sein kann, z. B. alle analytischen Urteile, während andere Urteile nur unter gewissen Bedingungen wahr sind. Auch durch die grössere oder geringere Vollkommenheit des erkennenden Vermögens kann eine Steigerung der Wahrheit begründet werden; denn die Erkenntniskraft kann dem Erkenntnisgegenstande mehr oder minder proportionirt sein. Dadurch erklärt sich die Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Wahrheiten. Jede Wahrheit als solche, d. h formaliter betrachtet, ist eine absolute und kann niemals zum Irrtum werden, wie die Vertreter des Progressismus lehren müssen. Inhaltlich dagegen sind absolute Wahrheiten die Wahrheiten der göttlichen Erkenntnis und jene der geschaffenen Geister, welche den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich tragen.

5. Der Gegensatz von Wahrheit ist die Falschheit, welche in der difformitas positiva intellectus a suo obiecto besteht. Die Falschheit kommt einzig und allein dem Urteil zu; sie lässt in jeder Beziehung Steigerung zu, formaliter betrachtet, indem sich der Intellekt mehr oder minder von der Wahrheit entfernen kann; materialiter, insofern der Sache mehr oder weniger Eigenschaften beigelegt werden, welche ihr nicht zukommen, subjektiv, insofern eine Erkenntniskraft mehr oder minder dem Irrtum anhängen kann.

6. Insoferne auch die Sinneswahrnehmung in einer intentionalen Verähnlichung des sinnlichen Vermögens mit dem Gegenstande besteht, kommt auch ihr die Wahrheit ähnlich wie dem Begriffe zu. Auch die Wahrheit des Urteils hat in der Sinneswahrnehmung ein Analogon. Denn da die Sinne nur Konkretes wahrnehmen, z. B. nicht blos die Farbe, sondern

auch das Gefärbte, so liegt in diesem Akte eine gewisse Verbindung von Subjekt und Eigenschaft, welche wahr und falsch sein kann.

§ 43.

Von der Gewissheit.

1. Die Vergleichung zweier Begriffe, sei es die mittelbare oder unmittelbare kann zu verschiedenen Resultaten führen. Entweder wird mit Klarheit das Verhältnis der Begriffe erkannt und das Urteil vollzogen, oder es wird gar nichts erkannt — Gewissheit und Unwissenheit, oder es bleibt ein Schwanken zwischen den zwei Kontradiktorien = Zweifel, oder es neigt die Vernunft einem Urteile zu, ohne die Möglichkeit des anderen zu negieren — Meinung, Wahrscheinlichkeit. Daher kann sich die Vernunft der Wahrheit gegenüber im vierfachen Verhältnis der Gewissheit, Wahrscheinlichkeit, des Zweifels und der Unwissenheit befinden.

2. Die Gewissheit ist jener Zustand des menschlichen Geistes, in welchem dieser der Wahrheit beipflichtet ohne jegliche Furcht vor dem Gegenteil: firmitas assensus in unam contradictionis partem sine ulla formidine errandi oder determinatio intellectus ad unum. Die Gewissheit ist eine Vollkommenheit der Erkenntnis und deshalb mit dem Irrtum nicht vereinbar. Gewissheit kommt nur einer wahren Erkenntnis zu und wie das Mass der logischen Wahrheit die objektive Sache ist, so muss auch der Gewissheit ein objektiver Grund (*motivum adhaesionis*) eigen sein; solche Gründe sind jene, aus denen die Unmöglichkeit des Gegenteils und die Notwendigkeit des aufgestellten Urteils folgt. Hiemit ist auch der innere Grund angegeben, warum ein falsches Urteil niemals gewiss werden kann, es hat ja keinen objektiven Ge-

wissheitsgrund für sich. Wie es endlich zur vollkommenen Wahrheit notwendig ist, dass die Übereinstimmung von Kenntnis und Sache erkannt sei, so gehört es auch zur vollkommenen Gewissheit, dass der Ausschluss der gegenteiligen Annahme durch den Gewissheitsgrund klar erkannt sei. Daraus ist ersichtlich, dass die Gewissheit nicht etwas rein Subjektives ist, sie ist ein in der Objektivität begründetes Festhalten an der Wahrheit. Das Festhalten an einem falschen Urteil dagegen ist rein subjektiv und nicht Gewissheit, sondern *pertinacia*. Wahrheiten, welche durch den, sei es mittelbar, sei es unmittelbar erkannten Nexus von Subjekt und Prädikat Gewissheit erzeugen, nennt man objektive Gewissheit.

3. Die Gewissheit schliesst ein negatives Moment ein — Ausschluss jeglicher Furcht vor dem Gegenteil. In dieser Beziehung ist eine Steigerung der Gewissheit nicht möglich (*consistit in indivisibili*). Nach ihrer positiven Seite aber kann die Gewissheit spezifisch und graduell verschieden sein.

IV. Die Gewissheit hängt in ihrem Grade ab sowohl von der Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens als von den objektiven Beweggründen, die zur Annahme der Wahrheit bestimmen.

Beweis: Die Wirkung ist notwendig der Ursache proportioniert; nun aber ist die Gewissheit eine Wirkung sowohl des subjektiven Erkenntnisvermögens als auch der objektiven Beweggründe; also muss die Gewissheit der Vollkommenheit der Erkenntniskraft und der zwingenden Kraft der Gründe proportioniert sein.

V. Die Motive der Gewissheit begründen spezifisch verschiedene Grade von Gewissheit, metaphysiche, physische

und moralische, von denen die erste über den beiden anderen, die zweite über der dritten steht.

Beweis: Der Gewissheitsgrund ist der Nexus zwischen Subjekt und Prädikat. Dieser kann aber ein dreifacher sein: entweder ist er in der Wesenheit des Subjektes begründet — metaphysische Notwendigkeit, oder in den Naturgesetzen — physische Notwendigkeit, oder in der sittlichen Ordnung — moralische Notwendigkeit. Aus der dreifach verschiedenen Ursache folgt aber eine dreifach verschiedene Wirkung; folglich ist auch die durch den Gewissheitsgrund begründete Gewissheit eine dreifach verschiedene: metaphysische, physische, moralische Gewissheit. Da der Unterschied der drei Arten des Gewissheitsgrundes ein wesentlicher ist, so auch der der Gewissheit, und da die Gewissheit mit der Notwendigkeit einer Wahrheit sich steigert, so ist die metaphysische höher als die physische, diese höher als die moralische; die metaphysische Gewissheit wird auch absolute genannt, während die beiden anderen hypothetisch sind.

4. Die Gewissheit des Glaubens kann mit keiner der vorigen identifiziert werden, da sie nicht aus der Einsicht des Intellektes entspringt und nicht auf einem der angeführten Gewissheitsgründe ruht, sondern durch einen Willensakt begründet ist, der durch Evidenz der Berechtigung der Autorität als vernünftig erscheint. Dem Grade nach steht die Gewissheit des Glaubens den übrigen Arten nach. Wer eine Wahrheit glaubt, hält die Wahrheit fest und pflichtet ihr bei; aber es fehlt ein Moment der logischen Wahrheit: die klare Erkenntnis der Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache; sie wird durch einen vernunftgemässen, begründeten Willensakt ersetzt. Ganz anders jedoch ist es bei

der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens. Allerdings fehlt auch hier die klare Erkenntnis der Übereinstimmung zwischen Intellekt und Sache; aber die Berechtigung der Autorität ist eine absolute und das subjektive Erkenntnisprinzip ein höheres, die durch die Gnade erleuchtete Vernunft. Die Gewissheit des übernatürlichen Glaubens ist eine Art Teilnahme an der göttlichen Gewissheit und steht insofern über der Gewissheit menschlicher Wissenschaft, während sie allerdings in sich eine Unvollkommenheit trägt, welche der menschlichen Gewissheit nicht anhaftet; darum sagt der hl. Thomas: *certitudo fidei supernaturalis est certior naturali scientia simpliciter, sed minus certa secundum quid.*

5. VI. „Wahrheiten mit Gewissheit zu erkennen, ist dem menschlichen Verstande von Natur aus möglich."

Diese Ansicht wird als Dogmatismus bezeichnet. Ihr steht gegenüber der Skeptizismus, welcher die Möglichkeit der Gewissheit entweder ganz oder zum Teil leugnet. Im Altertum wurde der Skeptizismus vertreten von Pyrrho von Elis (330 v. Chr.), der die Erkennbarkeit der Dinge schlechthin leugnete. Anhänger seiner Richtung, wie Ainesidemus, Sextus Empirikus u. s. w. suchten im Widerspruch mit dem System dieses durch Gründe zu rechtfertigen, unter denen die *aequipollentia rationum* der Hauptgrund war. Die Mitglieder der sog. platonischen Akademie z. B. Karneades lehrten einen gemässigten Skepticismus, indem sie die Wahrscheinlichkeit der Erkenntnis zugestanden. Ihnen ist auch Cicero, wenigstens in manchen Beziehungen beizuzählen. Der Skeptizismus wurde wieder erneuert vom Engländer David Hume († 1776), welcher auf Grund des Locke'schen Empirismus das Causalitätsprinzip in Frage stellte und dadurch die Möglichkeit

Criticismus
Skepticismus Dogmatismus

einer wissenschaftlichen Erkenntnis untergrub. Teilweise Skeptiker sind alle Idealisten, die nur die Vernunfterkenntnis gelten lassen; auch die Empiristen und Positivisten, welche die Zuverlässigseit der reinen Vernunfterkenntnis bezweifeln.

Beweis:

a) Nach dem Zeugnis des Selbstbewusstseins stimmt der Verstand vielen Wahrheiten mit entschiedener Negation des Gegenteils bei. Ein solches Festhalten an der Wahrheit ist aber Gewissheit.

b) Was das Bewusstsein uns als Faktum offenbart, folgt aus der Natur des Erkenntnisvermögens. Wie jedes Vermögen von den ihm eigentümlichen Objekten naturnotwendig bewegt wird, so kommt es auch zur Ruhe, sobald dieses Objekt erreicht ist. Soll daher der Verstand ein Vermögen der Erkenntnis sein, so muss er durch die Erkennbarkeit der Dinge zur Thätigkeit angeregt werden und zur Ruhe kommen, sobald die Dinge erkannt sind. Hierin liegt aber das, was Gewissheit genannt wird.

c) Der Skeptizismus kann allerdings einem Skeptiker gegenüber nicht widerlegt werden, nicht als ob unwiderlegbare Gründe für ihn sprächen, sondern weil der Skeptiker jeden Grund ablehnt (*contra principia negantem non est disputandum.*) Aber der Skeptizismus kann widerlegt werden und zwar indirekt, indem man ihn *ad absurdum* führt. Der Skeptizismus nämlich widerspricht sich selbst, weil er für sich Gewisshcit in Anspruch nimmt, 2) der Natur des Menschen, weil er die Verzichtleistung auf den Gebrauch der Vernunft zum Prinzip erhebt, 3) dem praktischen Leben, weil das Handeln des Menschen Gewissheit voraussetzt. Manche Skeptiker (Hume, Franchi) nehmen einen instinktiven Glauben an, durch welchen wir gewisse Wahrheiten naturnotwendig

festhalten, bis deren Gewissheit durch das reflexive, wissenschaftliche Denken zerstört wird. Diese Annahme ist aber nur eine neue Absurdität. Es streitet gegen dieselbe 1) das Selbstbewusstsein, welches uns bezeugt, dass wir nicht infolge eines dunklen Triebes der Wahrheit beipflichten, sondern weil die Vernunft das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, sei es mittelbar oder unmittelbar einsieht; 2) ferner ist es ein innerer Widerspruch zu sagen das spontane Erkennen werde durch das reflexe aufgehoben, denn es ist unmöglich, dass aus ein und demselben Prinzip in derselben Beziehung Widersprechendes hervorgehen kann.

6. Der Progressismus, der in den letzten drei Jahrhunderten aufgetreten ist, den Kern des Hegel'schen Systemes bildet und besonders von den Schülern des Hegelianers Cousin (franz. Pantheismus Lherminier, Jouffroy, Laurent etc. etc.) vertreten wird, stellt die Gewissheit der menschlichen Erkenntnis nicht minder in Frage als der Skeptizismus. Er lehrt einen unendlichen Fortschritt der Vernunfterkenntnis. Anfangs wurde dieser so verstanden, dass es gar keine Wahrheit gebe, welche die Kraft der Vernunft übersteige. Da aber schliesslich die Vernunft im pantheistischen Sinne als Quelle und Mass der Erkenntnis erklärt wurde, wurde der unendliche Fortschritt als ein dem unendlichen Wechsel unterworfener Entwicklungsprozess der absoluten Vernunft gefasst. Daraus ergibt sich für das praktische Leben der Anschluss an den Zeitgeist, und für die Theorie die Gewissheit der herrschenden Geistesrichtung, welche ihren Gewissheitsgrund in der Vernunft selbst hat. Diese Gewissheit offenbart sich als reine Täuschung und der Progressismus erscheint als versteckter Skeptizismus. Weder die Wahrheit noch die Gewissheit sind etwas rein Subjektives, sie haben

ihren objektiven Grund; ihre Unveränderlichkeit ist hiefür ein unwiderlegliches Zeugnis. Diese ist gegeben mit der Unveränderlichkeit der Wesenheiten und der Thatsachen, welche hinwiederum ihren letzten Grund in Gottes Wesenheit hat.

II. Kapitel.

Von den Erkenntnismitteln.

§ 44.

Von den Mitteln der Erkenntnis im Allgemeinen.

1. Unter den Mitteln der Erkenntnis versteht man jene Vermögen, durch welche der Geist die Dinge erkennt. Die Seele ist nämlich nicht das unmittelbare Prinzip ihrer erkennenden Thätigkeit, sondern das mittelbare, weil sie ihre Erkenntnisakte mittels gewisser Kräfte, Vermögen oder Potenzen, die von ihr verschieden sind und ihr wie Instrumente dienen, vollzieht. Die Erkentnisakte haben deshalb ihr nächstes Prinzip in den Potenzen der Seele, welche man mit dem heiligen Thomas definieren kann: Principium proximum operationis animae.

2. Es wurde die Verschiedenheit der Vermögen von der Seele und der Vermögen von einander im vorigen Jahrhunderte von Condillac, in diesem von Herbart geleugnet, aber mit Unrecht. Denn einmal ist die Seele nicht ihre Thätigkeit, sondern von ihr verschieden, da sie sonst immer thätig sein müsste, wie sie auch immer ihr Sein besitzt; dann können ent-

gegengesetzte Thätigkeiten, wie das im Streite liegende niedere und höhere Begehrungsvermögen, oder auch verschiedene Thätigkeiten, wie die geistige und sinnliche Erkenntnis nicht ein und demselben Prinzipe entspringen.

§ 45.

Von den Mitteln der Erkenntnis im Besonderen.

Es können vier Mittel, durch welche der Mensch neue Wahrheiten gewinnt, unterschieden werden: Sinneswahrnehmung, das Selbstbewusstsein, die unmittelbare Thätigkeit des Verstandes und die schlussfolgernde der Vernunft.

§ 46.

Von der Sinneswahrnehmung.

1. Die Sinneswahrnehmung ist jene Erkenntniskraft, welche mittels körperlicher Organe die sinnlichen Qualitäten der Körper erfasst. Die sinnliche Perzeption kann jedoch eine innere oder äussere sein, je nachdem innere oder äussere sinnliche Objekte erfasst werden. Die Körperteile, mittels deren die Seele diese Wahrnehmungen vollzieht und die dazu kunstvoll eingerichtet sind, heissen Organe.

2. Das Objekt der fünf äusseren Sinne ist ein dreifaches:

a) das *obiectum proprium*. Es ist immer nur einem Sinne eigen uud beeinflusst diesen Sinn durch eigene Kraft. Das sind: die Farbe, der Ton, der Geruch, Geschmack und die Resistenz, zu welch' letzterer auch Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Wärme und Kälte gehören.

b) das *obiectum commune*. Es ist immer mehreren oder allen Sinnen gemein und wirkt auf die

Sinne nicht direkt durch eigene Thätigkeit, sondern durch Modifikation des Einflusses des jedem Sinne eigentümlichen Objektes. Hieher gehören die Ausdehnung, Distanz, Figur, Bewegung, Ruhe, Zahl.

c) das *sensibile per accidens*. Es wird von den Sinnen nicht deshalb wahrgenommen, weil es, sei es direkt oder indirekt auf die Sinne wirkt, sondern weil es zufällig mit dem *sensibile per se* verbunden ist. Hieher gehört besonders die Substanz des Körpers; da nämlich die sinnlichen Qualitäten nicht abstrakt, sondern konkret erfasst werden, so wird durch die Sinne auch mittels der sinnlichen Qualitäten per accidens die körperliche Substanz erfasst.

3. Das Objekt des inneren Sinnes ist unser Körper selbst, insofern er durch innere sinnliche Qualitäten bestimmt wird z. B. Müdigkeit, Schmerz, besonders aber insoferne er durch die Sensationen der äusseren Sinne affiziert wird. Die äusseren Sinne nämlich nehmen nicht ihre eigenen Akte wahr, noch sind sie im stande dieselben von Akten anderer Vermögen zu unterscheiden. Für die Wahrnehmung der Existenz äusserer Sensationen besitzt der Mensch den inneren Sinn, auch *sensus communis* genannt. Sein Organ ist das Nervensystem. Zum inneren Sinne gehört auch die Phantasie, das sinnliche Gedächtnis und die innerliche Urteilskraft, durch welche das Zuträgliche oder Schädliche des sinnlich Wahrgenommenen erfasst wird.

§ 47.

Das Selbstbewusstsein.

1. Das sensitive Princip erfasst durch den inneren

Sinn seine durch die äusseren Sinne aufgenommenen Sensationen und reflektiert dadurch gewissermassen über einen Teil seiner Thätigkeit, dagegen vermag es die mittels des inneren Sinnes empfundenen Sensationen nicht wahrzunehmen, einmal, weil ein höheres Organ nicht mehr vorhanden, und dann weil ein organisches Vermögen nicht in sich selbst zurückkehren kann. Ebensowenig als das Auge sein Sehen wahrnimmt, nimmt der innere Sinn seine Sensationen wahr, deshalb erkennt ein sinnliches Wesen nicht seine eigene Existenz.

2. Was aber ein sensitives Prinzip nicht vermag vermag ein intellektuelles. Das geistige Erkenntnisvermögen, weil unorganisch und einfach, kann nicht nur die Akte anderer Potenzen, sondern auch seine eigenen erkennen. Mittels seiner nehmen wir nicht blos wahr, dass wir empfinden, sondern auch dass wir denken und wollen. Auf Grund dieser reflexiven Erkenntnis erfassen wir dann auch unsere eigene Existenz, unser „Ich“ als Prinzip dieser Thätigkeit. Diese Art geistiger Erkenntnis, durch welche wir unsere eigenen Akte und uns selbst erkennen, heisst Selbstbewusstsein — *conscientia.*

3. Das Selbstbewusstsein ist demnach nichts anderes, als das geistige Erkenntnisvermögen, insoferne es über seine Akte und sich selbst reflektirt; diese Reflexion ist aber nicht zu verwechseln mit der sogen. *recogitatio.* Letzere geht auf den Inhalt, während die erstere bloss die Existenz des Aktes und seines Subjektes erfasst. Genauer lässt sich das Objekt des Selbstbewusstseins folgendermassen bestimmen:

a) Durch das Selbstbewusstsein erfasst das erkennende Prinzip zunächst seine eigenen Akte, aber auch die des Willens, Empfindens und Begehrens;

b) es erfasst aber all diese Akte nicht nach ihrer Natur, sondern nach ihrer Existenz und

c) darum nicht abstrakt, sondern konkret, so, wie sie wirklich sind. Sie sind aber nicht in sich, sondern in der Seele als ihrem Subjekte und Prinzip. Indem daher der Geist seine eigenen Akte erkennt, erkennt er sie in sich, oder er erkennt mit den Akten zugleich und unmittelbar sich selbst oder seine eigene Existenz. Es ist demnach falsch zu sagen, der Geist erkenne seine eigene Existenz durch Schlussfolgerung. („Cogito — ergo sum" Cartesius.)

§ 48.

Von der Intelligenz.

1. Die Intelligenz ist das geistige Erkenntnisvermögen, insoferne durch dasselbe die Wesenheiten der Dinge erfasst und unmittelbare Urteile gebildet werden.

2. Das eigentümliche Objekt der Verstandeserkenntnis sind demnach

a) die Wesenheiten der Dinge oder, da die Wesenheiten das in den Dingen Gemeinsame sind, das Allgemeine, oder, weil sie nur vom Verstande erfasst werden und unveränderlich sind, das Intelligible und Unveränderliche im Sinnlichen; doch sind das Ergebnis der unmittelbaren Auffassung nur die allgemeinen Grundbegriffe (*habitus principiorum simplicium*). Das ist der Begriff des Seins und jene Begriffe, welche sich unmittelbar aus der partitio entis ergeben: Substanz, Accidenz, Ursache, Wirkung u. s. w., und die Begriffe der von den Sinnen

per se erfassten Objekte. Der definierte Begriff ist zwar das obiectum proportionatum der Verstandeserkenntnis, aber kann nicht unmittelbar gewonnen werden;

b) die unmittelbaren Wahrheiten. Diese sind entweder reine Verstandeswahrheiten, wenn sie auf der blossen Analyse des Subjektsbegriffes beruhen *(habitus principiorum complexorum)*; hieher gehören aber nur die aus den unmittelbaren Begriffen gebildeten Urteile (ἀξιώματα, *dignitates*) — oder sie sind Erfahrungswahrheiten, sei es der inneren oder äusseren, welche der Verstand auf grund der Erfahrung unmittelbar bildet.

§ 49.

Von der Vernunft.

Die unmittelbaren universellen Wahrheiten, welche der Mensch durch die Intelligenz erfasst, sind nur wenige; den grössten Teil seiner Erkenntnis muss der Mensch dadurch gewinnen, dass er aus den unmittelbaren Wahrheiten andere Wahrheiten durch Schlussfolgerung ableitet — mittelbares oder Vernunft-Erkennen. Die Vernunft *(ratio)* ist nicht ein vom Verstande wesentlich verschiedenes Vermögen, sondern dasselbe geistige Denkvermögen. Sofern es mittelbar erkennt, heisst es Vernunft; sofern es unmitelbar auffasst, Verstand oder Intelligenz.

§ 50.

Zuverlässigkeit der Erkenntnismittel.

1. Über die Zuverlässigkeit der Erkenntnis und Sinneswahrnehmung stellen wir folgende Thesen auf:

VII. Die Sinne täuschen uns nicht bezüglich ihrer dem einzelnen Sinne eigentümlichen Objekte.

Bemerkung: Die notwendige Voraussetzung unserer Thesis ist die normale Disposition des Organes und des Mediums, durch welches eine sinnliche Qualität auf das Organ wirkt.

Beweis: a) Jedes Vermögen ist von Natur aus befähigt, sein *obiectum proprium* zu erreichen, folglich auch die Sinne. „Sein Objekt erreichen“ heisst aber für das Erkenntnisvermögen nichts anderes als das Objekt erkennen; folglich kommt es den Sinnen naturgemäss zu, ihr obiectum proprium zu erkennen oder sich in Bezug auf dasselbe nicht zu täuschen.

b) Die Sinne sind uns von Gott gegeben als Mittel zur Erkenntnis der körperlichen Dinge. Täuschen uns die Sinne, dann sind sie kein Mittel hiefür; also können sie nicht täuschen, ohne dass die Täuschung auf Gott zurückfallen würde. Es ist zu bemerken, dass dieser Beweis, von Cartesius als der einzige und erste Grund für die Zuverlässigkeit der Sinne angegeben, dieser nicht sein kann; denn er setzt bereits die Wahrhaftigkeit Gottes voraus, zu deren Erkenntnis hinwiederum wir nur auf grund vorausgegangener Sinneserkenntnis gelangen.

c) Der innere Sinn könnte sich nur täuschen, indem er eine Sensation wahrnehmen würde, wo überhaupt keine vorhanden, oder indem er eine Sensation mit einer andern verwechseln würde; in beiden Fällen hätten wir aber einen Akt ohne Inhalt, was unmöglich ist.

VIII. Die Sinne können sich in Bezug auf die obiecta communia einzeln genommen täuschen, nicht aber in ihrer Gesammtheit.

Beweis: Die obiecta communia sind für die Gesammtheit der Sinne das, was das obiectum proprium für den einzelnen Sinn; nun aber täuscht sich kein Sinn bezüglich seines obiectum proprium, ergo . . . . . Dass sich ein einzelner Sinn täuschen kann, darf nicht als Mangel bezeichnet werden, da es nicht des einzelnen Sinnes Aufgabe ist, das obiectum commune zu erkennen.

IX. Die Sinne täuschen sich leicht bezüglich ihres obiectum per accidens.

Beweis: „Was nur insofern erkannt wird, als es mit einem Andern verbunden ist, wird in dem Masse unsicher erkannt, als diese Verbindung eine unsichere ist. Nun ist aber die Verbindung der sinnlichen Qualitäten mit der Substanz eine unsichere, weil eine sinnliche Qualität mehreren körperlichen Substanzen eigen sein kann; ergo . . . . .

X. Der Existenz der Aussenwelt sind wir uns durch die Sinneswahrnehmung unmittelbar gewiss.

Bemerkung: Dass eine Gewissheit über die Existenz der Aussenwelt besteht, wird nicht angestritten, wohl aber deren Berechtigung: Der Akosmismus (Neuplatonismus, Berkeley und Fichte) erklärt diese Gewissheit als falsch und die Vorstellung von der Aussenwelt als ein reines Produkt des Subjekts *(Idealismus subiectivus)*. Andere wollen die Vorstellung von Gott in uns bewirkt sein lassen *(Idealismus obiectivus)*. Wieder Andere fordern, dass die Gewissheit als berechtigt nachgewiesen werde (Cartesius, durch Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit) und Gutberlet (Erkenntnislehre pag. 183) will, dass wir durch einen dunklen Trieb der Natur gezwungen werden, den Sinnen zu glauben, und erklärt die Existenz der Aussenwelt als eine Hypothese, welcher

eine unendliche Wahrscheinlichkeit zukomme, da sie alle Vorstellungen der Sinne, deren Wechsel, Zusammenhang u. s. w., erkläre. Gegen alle diese Meinungen ist festzuhalten, dass die Gewissheit, mit welcher die Existenz der Aussenwelt festzuhalten ist, eine unmittelbare ist und in ihrer Unmittelbarkeit den Grund ihrer Berechtigung hat. Sie bedarf keines Beweises und kann auch nur indirekt bewiesen werden.

Beweis: Was unmittelbar gewiss ist, bedarf keines Beweises. Der Existenz der Aussenwelt sind wir uns unmittelbar gewiss; ergo . . . .

Ad minorem: Unmittelbar gewiss sind uns jene Urteile, in denen das Prädikat dem Subjekt auf grund unmittelbarer Einsicht in das Verhältnis beider beigelegt oder abgesprochen wird; die Existenz wird der Aussenwelt auf grund unmittelbarer Einsicht beigelegt, ergo . . . .

Ad minorem: Auf grund unmittelbarer Einsicht wird jenes Prädikat dem Subjekte beigelegt, welches mit dem Subjekte zugleich erfasst wird; die Existenz der Aussenwelt oder die existierende Aussenwelt ist aber Gegenstand unmittelbarer Auffassung, ergo . . . .

Ad minorem: Ginge unsere Vorstellung nicht unmittelbar auf eine wirklich existierende Aussenwelt, dann müsste die Vorstellung entweder inhaltsleer sein oder sich selbst vorstellen. Das Erste ist unmöglich, denn eine inhaltsleere Vorstellung gibt es nicht; das Letzte ist bei einer sinnlichen Vorstellung ebenfalls unmöglich, denn dann müsste die Sinneswahrnehmung reflexiv thätig sein, was aber hei organischen Vermögen ausgeschlossen ist; also muss notwendig die Aussenwelt unmittelbar als existierend erfasst werden. — Das Nämliche bezeugt uns auch das Selbstbewusstsein. Wir unterscheiden nämlich strenge und mit Sicherheit zwischen Phantasievorstellungen, denen nichts Wirkliches entspricht und der Thätig-

keit der äusseren Sinne, welche nur Reales vorstellen. Die Zweifel an der Berechtigung der Gewissheit entspringen der falschen Auffassung, welche die subjektive moderne Philosophie und insbesondere die Physiologie von der Vorstellung hat: Die Vorstellung *(species sensibilis)* ist nicht Gegenstand der Sinneswahrnehmung, sondern Mittel derselben; durch sie tritt das Subjekt an das Objekt heran oder besser umgekehrt. Gegen Gutberlet gilt das gegen Humes instinktiven Glauben Gesagte (§ 13, 5.); ferner kann die Gewissheit nicht einer unendlichen Wahrscheinlichkeit gleichgestellt werden, da beide nicht durch die Quantität unterschieden, sondern qualitativ oder wesentlich verschieden sind.

1. Korrollar: Weil wir unmittelbar die Aussenwelt als existierend erfassen, so kann man auch nicht sagen, dass wir durch den Gegensatz zu unserem Körper zur Annahme ihrer Existenz kommen; die Erkenntnis von der Existenz der Aussenwelt ist gewöhnlich sogar früher als die des eigenen Körpers.

2. Korrollar: Kant behauptet, dass wir die Dinge nicht so wahrnehmen, wie sie sind, sondern auf sie als den Erfahrungsstoff die subjektiven Formen der Anschauung von Raum und Zeit anwenden. Wir stellen sie uns im räumlichen Nebeneinander und im zeitlichen Nacheinander vor, und zwar so, dass die Vorstellung als räumlich und zeitlich rein subjektiv ist. Auch diese Annahme, welche sich übrigens auf falsche Beweise stützt, fordert, dass die sinnliche Vorstellung zum Teil sich selbst vorstelle, was unmöglich ist. In gleicher Weise dürfte sich auch die Unterscheidung, welche die moderne Naturwissenschaft zwischen relativen und absoluten Eigenschaften der Körper trifft, als unvereinbar mit der Natur der Sinneswahrnehmung zeigen.

XI. An der Zuverlässigkeit des Selbstbewusstseins kann nicht gezweifelt werden. Diese Thesis lässt keinen eigentlichen Beweis, sondern nur eine Erklärung zu, nämlich die, dass der Zweifel an der Zuverlässigkeit des Selbstbewusstseins diese wieder voraussetzt; denn wer zweifelt, ist sich seines Zweifels entweder bewusst oder nicht; ist er sich dessen nicht bewusst, so kann er sich nicht sagen, dass er zweifelt; ist er sich aber des Zweifels bewusst, so gesteht er eben die Wahrheit des Selbstbewusstseins zu.

Anmerkung: Kant und im Anschluss an ihn viele Neuere leugnen sowohl die Realität des im Selbstbewusstsein Erfassten als auch dessen Einheit. Das empirische Ich sei nur ein phänomenales Ich, sei eben so vielfach als das Bewusstsein Gedanken offenbart. Diese Anschauung ist widersinnig; das Ich ist in gleicher Weise Inhalt des Selbstbewusstseins wie der Akt, welcher erfasst wird; entweder ist dieser und das Ich etwas Reales oder keines von beiden. Mit der Realität des Ich ist aber zugleich auch dessen Identität gegeben. Das Selbstbewusstsein ist reflektierendes Denken; der Geist betrachtet bei der Reflexion auf den Akt sich selbst und drückt im Ich sich selbst aus. Wäre nun dieses Ich nicht immer ein und dasselbe, dann müsste der Geist durch jeden Akt des Selbstbewusstseins gewissermassen sich selbst hervorbringen; er müsste darum sich selbst zum Gegenstande der Erkenntnis machen, ehe er wäre.

3. XII. Der Verstand kann sich in der Bildung unmittelbarer Urteile nicht täuschen.

Beweis: a) Die reinen Verstandeswahrheiten ergeben sich aus der Analyse eines Begriffes, der das Prädikat evident in sich trägt; mit dem Begriff ist zugleich

das Prädikat und das Verhältnis von Subjekt und Prädikat erfasst. Aufgabe des Urteils ist es, dieses Verhältnis explicite auszusprechen; Täuschung ist hier ausgeschlossen, vorausgesetzt, dass vorsichtig verfahren wird.

b) In gleicher Weise erklärt sich die Zuverlässigkeit der unmittelbaren Erfahrungswahrheiten; in demselben wird dem eigenen Ich auf grund des Selbstbewusstseins ein Akt oder einem anderen Ding auf grund der äusseren Erfahrung eine Qualität oder Thätigkeit zugeteilt, welche konkret von der Erfahrung erfasst wurde; auch hier ist keine Täuschung möglich, wenn überhaupt der Verstand Erkenntniskraft sein soll.

4. XIII. Die Vernunft kann sich in ihrer schlussfolgernden Thätigkeit nicht täuschen; sie stimmt naturnotwendig dem Schlussatze bei, wenn sie den Prämissen beistimmt.

Diese Thesis setzt voraus, dass die Gesetze der formalen Logik genau beobachtet werden. Ihre Wahrheit aber ergibt sich daraus, dass in den Prämissen der Schlussatz schon implicite enthalten ist. Was aber implicite erkannt ist, kann explicite ohne Irrtum ausgesagt werden, und zwar so, dass es unmöglich ist, das Gegenteil auszusagen.

XIV. Durch den Vernunftschluss werden neue Wahrheiten gewonnen.

Beweis: Der Schluss ist entweder ein reiner, wenn seine Prämissen reine Verstandeswahrheiten sind, oder ein empirischer, wenn er aus lauter Erfahrungswahrheiten gebildet ist, oder ein gemischter, wenn die eine Prämisse eine Erfahrungs-, die andere eine Verstandeswahrheit ist. Im reinen Syllogismus werden durch Vergleichung der allgemeinen Begriffe unzählige neue Beziehungen entdeckt, welche unmittelbar nicht erkannt werden; im empirischen Syllogismus werden die

Erfahrungswahrheiten auf einzelne Individuen angewendet und so die Eigenschaften oder die Natur derselben erkannt; im gemischten Schluss endlich werden die Erfahrungswahrheiten unter die allgemeinen Verstandeswahrheiten subsumiert, und es wird auf diese Weise gezeigt, dass in der realen Welt das konkret sich findet, was die abstrakten Prinzipien behaupten, oder es wird aus den einzelnen Dingen das allgemeine Gesetz erschlossen. Dieses dreifache Resultat ist aber etwas Neues; folglich werden durch die Schlussfolgerung neue Wahrheiten gewonnen.

III. Kapitel.

Lehre vom letzen Kriterium der Wahrheit.

§ 51.

Erklärung:

1. Das Kriterium der Wahrheit ist jene Norm, durch welche wir das wahre Urteil vom falschen unterscheiden. Das letzte Kriterium aber ist jenes, auf welches wir uns bei der Unterscheidung des Wahren vom Falschen als auf die letzte Instanz berufen.

2. Es gibt ein doppeltes Kriterium: ein inneres für die Vernunft- und Erfahrungswahrheiten und ein äusseres für die Glaubenswahrheiten.

§ 52.

Vom inneren Kriterium der Wahrheit.

1. Es sind über das letzte innere Kriterium der Wahrheit verschiedene Ansichten aufgetreten: Die Tra-

ditionalisten nennen als solches die Offenbarung; Lammenais den *sensus communis* der Menschheit; Friedrich Jakobi den Gefühlsglauben; Andere verlegen das Kriterium in den menschlichen Intellekt, wie Cartesius, welcher die *idea clara et distincta,* oder die Ontologisten, welche die Idee Gottes, oder Galuppi, welcher das Selbstbewusstsein als Kriterium der Wahrheit ausgibt.

2. Wir stellen über diese Frage folgende Thesis auf:

XV. Das letzte Kriterium für die Vernunft- und Erfahrungswahrheiten ist die objektive Evidenz.

Erklärung: a) Der Ausdruck Evidenz ist vom sinnlichen Sehen hergenommen und bedeutet *in abstracto* die durch das Licht bewirkte Sichtbarkeit des Gegenstandes, *in concreto* den Gegenstand, insoferne er durch das Licht sichtbar ist; in analoger Weise bedeutet auf geistigem Gebiete Evidenz die notwendige Erkennbarkeit des Objektes. Drei Momente machen diese Evidenz aus: Das Sein eines Dinges, dessen Erkennbarkeit oder Befähigung, dem Geiste sich zu offenbaren, und die Manifestation des Objektes für den Intellekt.

b) Man unterscheidet objektive und subjektive Evidenz. Die objektive Evidenz ist das mit notwendiger Erkennbarkeit sich darbietende Objekt. Sie ist entweder mittelbar oder unmittelbar, je nachdem das Objekt durch sich selbst einleuchtet oder durch Vermittlung einer andern Wahrheit, welche schon evident ist. Die Wirkung einer klaren, vor dem Geiste stehenden Wahrheit ist, dass im Subjekte eine klare Erfassung der Wahrheit erfolgt und dem Verstande die Wahrheit einleuchtet, — subjektive Evidenz.

c) Aus der subjektiven Evidenz folgt von selbst jener Zustand des Geistes, den wir Gewissheit nennen.

Zum Beweise diene Folgendes:

a) Das innere Kriterium muss ein objektives sein; denn die Dinge sind das Mass unserer Erkenntnis; wenn aber dieses, dann muss auch in den Dingen jene Norm liegen, an welcher wir die Wahrheit unserer Erkenntnis prüfen.

b) Dieses objektive Kriterium ist aber die Evidenz. Dies erweist die Thatsache, dass wir etwas für wahr halten, was uns einleuchtet. Unsere Urteile nämlich sind entweder unmittelbare oder mittelbare Im ersten Falle halten wir ein Urteil für wahr, weil das Verhältnis von Subjekt und Prädikat dem erkennenden Geiste offen vorliegt, im letzten Falle deshalb, weil der Grund, auf den sich das Urteil stützt, als notwendig zwingender sich darstellt. In beiden Fällen berufen wir uns also auf das, was man objektive Evidenz nennt. Man kann dagegen nicht einwenden: auch die im Irrtum Befangenen berufen sich darauf, dass ihnen ihr in Wirklichkeit falsches Urteil evident sei; es bedarf also eines Kriteriums, um die wahre objektive Evidenz von der falschen zu unterscheiden. Denn darauf ist zu antworten: es ist unmöglich, dass etwas, was sich selbst als erkennbar darbietet oder der Grund aller Erkennbarkeit ist, eines anderen bedarf, um dadurch erkannt zu werden, ebensowenig als das Tageslicht, welches allem Anderen die Sichtbarkeit verleiht, eines äusseren Grundes seiner Leuchtkraft bedarf. Darum berufen sich auch die im Irrtum Befangenen in Wahrheit nicht auf objektive Evidenz; denn einmal wird oft eine Evidenz vorgegeben, wo im Geiste keine vorhanden; dann geschieht dies nur, wenn die objektive Evidenz keine unmittelbare, sondern eine mittelbare ist

Je mehr Mittelbegriffe zur Beleuchtung einer Wahrheit angewendet werden müssen, desto mehr tritt das dritte Moment der Evidenz zurück, nämlich die manifestatio obiecti. Es sind daher die Korrollarien festzuhalten:

1) Jede ewidente Wahrheit erzeugt notwendige Gewissheit.

2) Kein evidenter Satz kann falsch sein.

3) Kein falscher Satz kann je evident werden.

§ 53.

Vom äusseren Kriterium.

1. Was durch Zeit und Raum unserer Erkenntniskraft entzogen ist, oder was über unsere Fassungskraft hinausliegt, das halten wir für wahr auf die Autorität eines Anderen hin. Das äussere Kriterium besteht demnach in der Autorität dessen, der die Wahrheit bezeugt. Die Kraft, welche dem Zeugnisse innewohnt, und durch welche wir gezwungen werden, der mitgeteilten Wahrheit beizustimmen, gibt den Begriff der Autorität. Man definiert die Autorität als *ius aliquid imponendi*, die des Zeugen demnach als *ius imponendi fidem.* Da dieses Recht im Wissen und der Wahrhaftigkeit des Zeugen begründet ist, so sagt man auch, in diesen beiden Momenten bestehe die Autorität. Die Annahme der mitgeteilten Wahrheit heisst Glaube — assensus in aliquam propositionem propter auctoritatem testantis. Gibt es für Glaubenswahrheiten selbst keine Evidenz, so muss es für die Autorität eine solche geben; die Autorität muss als vorhanden evident sein, damit der Glaube vernünftig sei.

2. In Rücksicht auf die bezeugte Wahrheit unterscheidet man ein dogmatisches und historisches Zeugnis.

a) Das dogmatische Zeugnis vermittelt eine wissenschaftliche Wahrheit. Im allgemeinen begründet das dogmatische Zeugnis keine Gewissheit im eigentlichen Sinne; es hat nur so viel Gewicht, als Gründe vorgebracht werden: *in scientiis tantum valet auctoritas quantum rationes.* Doch muss eine Ausnahme gemacht werden zu Gunsten der Ununterrichteten und Ungebildeten und aller jener, welche in einer Disciplin Laien sind; für diese ist die Autorität der kürzere, sichere und allgemeine Weg zur Wahrheit: *peritis in arte credendum.*

b) Das historische Zeugnis vermittelt eine Thatsache. In diesem Falle bildet die Autorität das einzige und hinreichende Kriterium der Wahrheit; das einzige deshalb, weil ohne das menschliche Zeugnis uns alle Thatsachen der Vergangenheit und auch die meisten der Gegenwart unbekannt und unsicher blieben; ein hinreichendes aber, weil in diesen Fällen die *scientia* durch die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung hinlänglich gewährleistet und die *veracitas* durch die natürliche Liebe des Menschen zur Wahrheit *(nemo gratis mendax)* wenigstens im allgemeinen verbürgt ist. Unter gewissen Umständen kann aber das Wissen und die Wahrhaftigkeit des Zeugen über jeglichen Zweifel erhaben sein:

α) wenn es sich um eine einfache, leicht erkennbare Thatsache handelt, welche die Aufmerksamkeit Vieler erregt;

β) wenn die Zeugen an Alter, Bildung, Charakter und Lebensverhältnissen so verschieden sind, dass ein gemeinschaftliches Interesse an der Unwahrheit nicht denkbar ist, wenn sie noch dazu die Thatsachen vor Solchen bezeugen,

denen an der Unterdrückung der Lüge alles gelegen ist;

γ) wenn endlich das Zeugnis dem Zeugen nicht nur keinen Vorteil und keine Ehre, sondern vielmehr Schaden, Schande, selbst den Tod bringt. Dies gilt nicht bloss für natürliche, sondern auch für übernatürliche Thatsachen der Geschichte.

§ 54.

Sensus communis.

1. Haben wir den *sensus communis* als inneres und letztes Kriterium der Wahrheit verworfen, so müssen wir denselben als secundäres gelten lassen. Schon § 6,1 wurde bemerkt, dass der Mensch von Natur aus eine gewisse Anlage besitze, die Erkenntniskräfte ohne bewusste Beachtung der Gesetze des Denkens spontan zu gebrauchen und dadurch einen gewissen Schatz von abgeleiteten Wahrheiten zu erwerben. Diese Fähigkeit nennt man *sensus naturae communis* oder gesunden Menschenverstand; er kann definiert werden als: „naturae quaedam naturalis inclinatio ad iudicia quaedam admittenda“. Ihm entspringt die Erkenntnis vieler Wahrheiten, welche sich bei allen Völkern finden, *sententiae communes* genannt. Es ist aber zu beachten:

a) Die spontane Thätigkeit ist nicht so zu verstehen, als ob wir instinktiv zur blinden Annahme gezwungen würden; es ist nur gesagt, dass die klare Erkenntnis der Gründe mangle;

b) es fallen darunter nicht unmittelbare Wahrheiten, sondern nur durch Schlussfolgerung gewonnene. In beiden Punkten hat der Begründer der schottischen Schule, Thomas Reid, gefehlt.

2. Das Verhältnis des gesunden Menschenverstandes zur Philosophie betreffend ist zu sagen:

a) Beide schliessen sich nicht aus; denn die Wahrheiten beider gehören derselben Ordnung an: es sind mittelbare Wahrheiten. Beide haben dieselbe Quelle, die Vernunft. Der Unterschied ist nur der, dass der sensus communis die Wahrheiten konfus und unvollkommen erfasst, während die Philosophie eine distinkte und vollkommene Erkenntnis anstrebt;

b) die Philosophie setzt die Thätigkeit des gesunden Menschenverstandes voraus und baut sich auf ihr auf; denn der Zeit nach ist nicht die Philosophie das Erste, sondern die gewissermassen spontane Bethätigung der natürlichen Anlage, Schlüsse zu bilden.

II. Abschnitt.

Lehre von den Universalien und Axiomen.

§ 55.

Einleitung.

1. Es handelt sich darum, die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis darzulegen. Von der Wissenschaft gilt der Satz: *scientia non est nisi de universalibus et necessariis.* Es gibt demnach keine Wissenschaft von den zufällig existierenden und singulären Dingen. Ist dieser Satz nun auch nicht so zu verstehen, als ob das Singuläre als solches nicht Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sein könnte, sondern nur insofern, als es kontingent, materiell und veränderlich ist, so ist es doch notwendig, das Verhältnis der Wissenschaft und der Erkenntnisgegenstände zu untersuchen, da ja unter letzteren sehr viele sich finden, welche singulär, kontingent und materiell sind; es frägt sich, ob unsere Wissenschaft von den individuellen und materiellen Dingen in ihrem universellen und notwendigen Charakter etwas rein Subjektives ist, oder ob durch sie etwas erkannt wird, was in den Dingen selbst ist. Die Beantwortung der Frage hängt in letzter Instanz von der Erklärung ab, welche von den allgemeinen Begriffen gegeben wird.

2. Es ist zu beachten, dass es sich nicht darum handelt, die Objektivität der Wissenschaft zu ermöglichen oder zu beweisen, sondern zu erklären. Ermöglicht ist sie durch die Beschaffenheit

unseres Erkenntnisvermögens, bewiesen durch das Selbstbewusstsein, welches die Objektivität der Wissenschaft als Thatsache bezeugt. Dass die Wissenschaft objektiv sei, ist sogar innerlich notwendig, denn mit der Subjektivität der Wissenschaft wird diese in ihrem innersten Wesen zerstört, da ihr durch die Veränderlichkeit des Subjekts die Unveränderlichkeit ihrer Prinzipien, selbst des Kontradiktionsprinzipes, genommen ist (S. th. I. qu. 85 a. 2). Die Thatsache der Objektivität der Wissenschaft kann deshalb als Kriterium der Universalienlehre gelten.

I. Kapitel.

Von den Universalien.

Es gibt ein dreifaches Allgemeine: allgemein wird etwas genannt, insofern etwas Ursache von vielen Dingen ist — *universale in causando;* insofern es viele Dinge vorstellt — *universale in repraesentando*; insofern es vielen Dingen als deren Wesenheit zukommen kann — *universale in essendo.* In unserer Frage handelt es sich um das dritte Allgemeine, nämlich darum, ob das in der Wissenschaft erkannte Allgemeine auch in den Dingen sei. Hierüber traten verschiedene Ansichten zu Tage.

§ 56.

Vom Nominalismus und Conceptualismus.

1. a) Die Vertreter des Nominalismus (Roscellin von Compiègne, Ende des 11. Jahrhunderts; Wilhelm von Occam, 14. Jahrhundert), soweit man über ihre Ansicht klar werden kann, lehren, dass die allgemeinen Begriffe blosse Namen (*flatus vocis*) seien, welche zur Benennung ähnlicher Dinge gebraucht werden. Das von den Universalien bezeichnete Eine in den vielen Dingen sei nicht ein *unum*, sondern ein *adunatum*, und das Universale nicht ein *nomen distributivum*, sondern *collectivum*.

b) Der Conceptualismus erklärt die Universalität wenigstens als Eigentümlichkeit des geistigen Begriffes (*conceptus*), leugnet aber, dass dem allgemeinen Begriffe etwas Allgemeines in den Dingen entspreche (Abälard, gest. 1142). Von den Neueren ist vor Allen Kant hieher zu rechnen. Er nimmt zwölf Verstandesformen an, welche *a priori* in uns sind und im Urteil auf den Erfahrungsstoff angewendet werden. Diese sind: Einheit, Vielheit, Allheit; Bejahung, Verneinung, Limitation; Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit (Kants Kategorientafel.) In der Anwendung dieser Formen auf den Erfahrungsstoff besteht das Urteil und in der Erkenntnis dessen, was von den Dingen durch Anwendung dieser subjektiven Formen allein und auch vor aller Erfahrung *a priori* gewusst werden kann — synthetische Urteile *a priori* — besteht die Wissenschaft, zunächst Naturphilosophie; in ähnlicher Weise hat die Vernunft ihre aprioristischen Ideen, die Idee des „Ich“, die der Welt und Gottes, welche aber nur Postulate der Vernunft ohne Inhalt sind und darum die Metaphysik

nur als Scheinwissenschaft ermöglichen. Endlich ist noch hieher zu rechnen Rosmini Serbati († 1855), welcher den allgemeinen Seinsbegriff als eingeboren erklärt, welchem in den Dingen nur immer ein bestimmtes Sein entspricht.

2. Gegen diese Theorieen stellen wir folgende Thesis auf:

XVI. „Dass den universalen Wörtern keine universalen Begriffe, und den universalen Begriffen nichts Allgemeines in den Dingen entspricht, ist falsch".

a) Die Universalien können unmöglich bloss Wörter sein; denn sollen sie von ähnlichen Dingen ausgesagt werden, so setzt dies voraus, dass das Ähnliche erkannt sei; also liegt das in der Ähnlichkeit bestehende Allgemeine zum mindesten auch im Verstande.

b) Es ist unmöglich, die allgemeine Bezeichnung als *nomen collectivum* zu betrachten; denn da wären unsere meisten Urteile, in denen das Prädikat oder auch das Subjekt (unbestimmter Satz) ein allgemeiner Ausdruck ist, falsch. Hier liegt auch der Keim des Tritheismus, zu dem der Nominalismus in der Trinität führen muss.

c) Der Nominalismus bestreitet die Realität der Universalien deshalb, weil zur Erkenntnis derselben eine komplete Induktion, welche unmöglich ist, notwendig sei; diese Forderung ist aber ganz unbegründet. Das Allgemeine wird nicht durch Induktion, sondern durch direkte Abstraktion erfasst. Ferner fürchten die Nominalisten, dass mit der Annahme des univoken Allgemeinen, das nur ein inadäquater Begriff sei, unsere Urteile falsch seien; diese Besorgnis ist ebenfalls unbegründet; denn ein inadäquater Begriff ist noch nicht falsch.

d) Die Argumente gegen den Nominalismus gelten

auch gegen den Conceptualismus. Auch der Conceptualismus muss zugeben, dass das Universale nicht bloss dort ist, wo er es finden will, nämlich im Geiste; es muss auch irgendwie im Dinge sein, aus dem es erkannt wird. Und wenn er nicht als eigentliches Allgemeines, als *unum in multis*, sondern bloss als *simile* gelten lassen will, so setzt er sich damit in Widerspruch mit der Thatsache, dass ein Begriff von vielen Dingen in gleichem Sinne ausgesagt werden kann. Es ist endlich klar, dass beide Systeme die Objektivität der Wissenschaft nicht erklären, sondern unmöglich machen.

e) Kant geht von einer falschen Bestimmung der Wissenschaft aus. Nach ihm besteht die Wissenschaft aus synthetischen Urteilen a priori; es gibt aber keine solchen. Ferner wenn es solche geben würde, so wäre dadurch die Wissenschaft anstatt erklärt geradezu zerstört; denn abgesehen davon, dass die von Kant angenommene Form des Verstandes nur eine ganz unbegründete Übertragung der, noch dazu zum Teil unhaltbaren, Urteilsformen der Logik Wolffs sind, was sollen sie als leere Formen der Wissenschaft bieten als Subjektives, wenn nicht gar das blosse Nichts? Denn wenn die Wissenschaft den Erfahrungsstoff nur insoweit betrachtet, als er im Gewande der subjektiven Form erscheint, ist sie denn dann noch ein Wissen von Dingen und nicht vielmehr bloss von den subjekten Formen? Und wenn diese aprioristischen Formen leere Formen sind (ein Widerspruch, da es inhaltsleere Formen nicht gibt), was bleibt da der Wissenschaft überhaupt zur Betrachtung noch übrig? So ist durch Kant die Wissenschaft nicht blos subjektiviert, sondern jeden Inhalts beraubt. Gegen seine drei Ideen der Vernunft sei hier nur gesagt, dass die psychologische Idee nach dem Zeugnisse des Selbstbewusstseins nicht inhaltsleer ist, und dass alle drei

Ideen nicht vorausgesetzte Postulate der schliessenden Thätigkeit sind, sondern das Ergebnis derselben.

§ 57.

Vom extremen Realismus.

1. Der extreme Realismus nimmt an, dass die Universalien als solche objektiv real seien. Er ist ein doppelter, je nachdem dieses wirkliche Universale ausserhalb oder innerhalb der Individuen gesucht wird. Die erste Form ist von Plato vertreten; nach ihm subsistieren die allgemeinen Begriffe in ihrer Allgemeinheit ausserhalb des Verstandes sowohl als auch der Individuen und bilden in ihrer Gesammtheit das Ideenreich. Verwandt mit Platos Idealismus ist der der Ontologisten, nach welchem die allgemeinen Begriffe im göttlichen Verstande sind. Die andere Richtung lehrt, dass die individuellen Dinge selbst universell sind und nur durch Accidentien sich von einander unterscheiden; dieser Realismus heisst der formalistische, und wurde im Mittelalter vertreten von Wilhelm von Champeaux, Amalrich von Chartres, in neuerer Zeit von Spinoza, Schelling, Hegel u. s. w.

2. Unser Urteil über dieses System ist folgendes:

XVII. Der excessive Realismus ist falsch.

a) Der platonische Realismus erklärt nicht, wie die Wissenschaft die reale Welt zum Objekte habe, sondern macht sie zu einer Wissenschaft der Ideen; der Grundirrtum Platos liegt in der Meinung, dass das Allgemeine im Verstande und in den realen Dingen in gleicher Weise sein müsse. Dies ist aber nicht nur nicht der Fall, sondern geradezu unmöglich: *quidquid est in aliquo, est per modum eius, in quo est.* Darum ist ein anderer der

modus essendi des Allgemeinen und ein anderer der *modus cognoscendi.* Ferner ist es nicht richtig, zu sagen, die materielle Welt biete der Wissenschaft kein notwendiges Objekt; denn wenn sie auch in ihrer Existenz nicht notwendig und unveränderlich ist, so ist sie es doch in ihrer Wesenheit. Mitten in der Veränderlichkeit bestehen unveränderliche Zustände und Gesetze, welche als solche Gegenstand der intellektuellen Wissenschaft sind.

b) Der ontologistische Realismus erweist sich unter anderem dadurch als falsch, dass man nach ihm das Allgemeine nicht aussagen kann, ohne dem Pantheismus zu verfallen, während der formalistische selbst Pantheismus ist.

§ 58.

Der gemässigte Realismus.

1. Der gemässigte Realismus, vertreten von Aristoteles und dem grössten Teile der hervorragenden Scholastiker, geht den Mittelweg zwischen beiden Extremen: er lehrt nicht blos das *universale post rem* (Nominalismus und Conceptualismus), nicht bloss das *universale ante rem* (Plato), sondern auch das *universale in re,* ohne es aber im Sinne des formalistischen Realismus zu verstehen. Nach ihm kommt nämlich die Allgemeinheit zwar formell nur den Begriffen des Intellektes, potentiell und fundamentaliter auch den Wesenheiten der Individuen zu. Die Natur und Wesenheit, wie sie sich in den einzelnen Dingen singulär findet, ist nicht so singulär, dass sie nicht einer Vervielfältigung fähig wäre: sie findet sich faktisch in vielen Dingen. Dem Verstande ist es nun eigen, die Wesenheiten der Dinge als solche, d. h. abstrakt und

frei von singulären und individuellen Bestimmungen aufzufassen. Kommt demnach der Natur und Wesenheit, insofern sie Inhalt der unmittelbaren geistigen Auffassung ist, nicht mehr die Singularität der existierenden Wesenheiten zu, so doch keine andere Allgemeinheit als jene, welche den real existierenden Wesenheiten eigen ist, nämlich die potenzielle. Wie die Wesenheit der Individuen in vielen Dingen sein kann, so kann der direkte Begriff viele Dinge vorstellen und kann auf viele bezogen werden, ohne auf sie schon bezogen zu sein. Diese abstrakte Natur und Wesenheit, auf viele Dinge beziehbar, aber in dieser Beziehbarkeit noch nicht formell erfasst, bildet den Inhalt des *universale directum.* Indem der Verstand aber über das universale directum reflektiert und dasselbe als beziehbar auf viele Dinge erkennt, erkennt er es als das Eine, welches viele Dinge einschliesst, also als allgemein. Was vorher der Mögkeit nach in der Wesenheit war, verleiht der Verstand ihr nun wirklich — die *habitudo ad multa.* Diese aktuelle Universalität, *universale reflexum,* ist demnach Produkt des Verstandes, ein *ens rationis;* sie ist aber in der Wesenheit der realen Dinge begründet, weshalb man sagt, die Allgemeinheit ist in den Dingen *potentialiter et fundamentaliter.* Das *universale reflexum* heisst auch *universale logicum* oder *formale;* das *universale directum* wird das metaphysisch Allgemeine genannt, weil es die Natur und Wesenheit der physischen Dinge immateriell darstellt. Aus dem Gesagten ergibt sich:

a) das *universale reflexum* allein kann im eigentlichen und positiven Sinne universell genannt werden, weil es allein eine Gesammtheit von vielen Individuen darstellt. Das *universale directum* dagegen heisst nur im

uneigentlichen Sinne allgemein, weil es jede Einschränkung auf ein bestimmtes Individuum ausschliesst, ohne wirklich auf alle Dinge faktisch bezogen zu sein. Gerade hierin aber ist dem *universale directum* die Möglichkeit gewahrt, auf alle einzelnen Individuen distributiv bezogen zu werden.

b) Das *universale reflexum* zerfällt nach seiner Verschiedenheit der Beziehung zu den Individuen in die fünf Prädikabilien (cfr. § 9).

c) Was wir beim Urteil *per identitatem* von den einzelnen Dingen aussagen, ist das *universale directum*.

2. Zur näheren Erläuterung dienen folgende Thesen:

XVIII. Das logisch Allgemeine existiert nur im denkenden Verstande.

Das logisch Allgemeine ist die abstrakte Natur und Wesenheit, insofern sie durch Reflexion auf die einzelnen Dinge bezogen wird. Diese Beziehung zu den Individuen, welche der reflektierende Verstand der absoluten Natur und Wesenheit hinzufügt, ist aber ein reines Werk des Verstandes; also ist das universale reflexum nur im Intellekte. Aber es ist so im Intellekte, dass es seinen Grund in den Dingen hat, insofern den Wesenheiten der Individuen es eigen ist, in vielen Individuen verwirklicht werden zu können.

XIX. Das metaphysisch Allgemeine ist seinem Inhalte, nicht aber seiner Form nach objektiv real.

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich der Sinn dieser Unterscheidung. Die erfasste Wesenheit (Inhalt) ist sowohl im Begriffe als im einzelnen Dinge, im Begriffe aber abstrakt und immateriell (Form), im einzelnen Dinge dagegen von individuellen Bedingungen umschrieben.

Beweise: a) Bestünde zwischen dem *universale directum* und den einzelnen Dingen gar keine Identität, so könnte es von diesen niemals ausgesagt werden; wäre die Identität aber eine vollständige, auch der Form nach, so könnte nur e i n e Aussage, und zwar in Betreff desselben einzelnen Dinges statthaben. Daher muss, soll die Thatsache der Identität erklärt werden, der Begriff in der einen Beziehung mit dem Individuum übereinkommen, in anderer nicht, und zwar liegt die Verschiedenheit auf Seite der Form, da durch die individuelle Existenzweise, nicht aber durch den Inhalt die allgemeine Aussage unmöglich gemacht wird.

b) Wäre das metaphysisch Allgemeine nach seinem Inhalte nicht identisch mit dem einzelnen Ding, so wäre es unmöglich, vom metaphysisch Allgemeinen das Nämliche auszusagen, was vom Individuum nach seiner Wesenheit ausgesagt wird, z. B.: Der Mensch ist sterblich, und Petrus ist sterblich.

c) Dazu kann noch als weiterer Grund angeführt werden, dass das metaphysisch Allgemeine im denkenden Verstande nur in Abhängigkeit von der Sinnenwelt, den sinnlichen einzelnen Dingen, entsteht und zwar durch direkte Abstraktion.

3. Durch die Auffassung, welche der gemässigte Realismus von der Allgemeinheit der Begriffe und der Wesenheit der Dinge hat, ist die O b j e k t i v i t ä t d e r W i s s e n s c h a f t mit allgemeinem C h a r a k t e r gewahrt und erklärt. Auch ihre Notwendigkeit und ewige Unveränderlichkeit hat im Verhältnis der Universalien zu den Dingen ihren Grund. Denn die Universalien sind ewig, wenn auch nicht positiv, so doch negativ, insofern nicht das Allgemeine in den Dingen, sondern nur die individuelle Existenz von der Zeitbestimmung und ihrem Wechsel getroffen wird. Damit ist

aber nicht gesagt, dass die Erkenntnis der Dinge durch allgemeine Begriffe, so wahr sie auch ist, die vollkommenste sei, denn es ist im Begriffe nur das gedacht, was das Individuum mit anderen gemein hat, es ist aber nicht erkannt, wie diese Wesenheit im einzelnen Dinge eine ganz eigene und bestimmte ist; und doch ist gerade hierin das individuelle Sein gelegen, dass ihm eine Natur in ganz bestimmter und ausschliesslicher Weise zukommt. Gleichwohl bietet aber diese allgemeine Wissenschaft einen unschätzbaren Vorteil. Wären zunächst die Individuen für unseren Intellekt das Erkennbare, und nicht das Allgemeine in denselben, so müssten wir jedes Individuum einzeln erkennen, um davon überhaupt eine Erkenntnis zu haben. So aber ist es mit der einfachen Auffassung der allgemeinen Wesenheit möglich gemacht, wenigstens in Bezug auf dieses objektiv Allgemeine alle wirklichen und möglichen Individuen, welche unter eine Gattung fallen, und deren notwendige Eigenschaften und Gesetze zu erkennen, selbst ohne Rücksicht darauf, ob sie existieren oder nicht.

II. Kapitel.

Von den Axiomen.

§ 59.

Im Allgemeinen.

1. Unter den Axiomen versteht man solche Wahrheiten, welche nicht bloss *per se* evident

sind, sondern welche auch allgemeine Bedeutung haben und deshalb Principien der Wissenschaft sind. Sie werden *ἀξιώματα*, *dignitates* genannt, weil sie in der Erkenntnis die erste Stelle einnehmen. Da alle Wissenschaften auf denselben beruhen, so ist klar, dass von der objektiven Bedeutung der Axiome die Objektivität der Wissenschaft nicht minder abhängt, als von der der allgemeinen Begriffe.

2. Man unterscheidet zwei Arten von Axiomen, analytische und synthetische (cfr. § 20); den analytischen ist die Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich eigen; bildet ja ihr Prädikat ein wesentliches Merkmal des Subjektes. Als die drei allgemeinsten Axiome sind zu nennen:

a) Das *principium contradictionis*: Ein und Dasselbe kann nicht zur selben Zeit in ein und derselben Beziehung sein und nicht sein.

b) Das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten: Zwischen zwei Kontradiktorien liegt nichts in der Mitte.

c) Das Prinzip vom hinreichenden Grunde: Alles, was ist, hat einen hinreichenden Grund, und umgekehrt: wofür ein hinreichender Grund vorhanden, das ist auch.

Dass eine synthetische Wahrheit als Axiom gelten kann, muss deren Allgemeinheit erst durch induktive Beweisführung festgestellt werden

3. Die objektive Bedeutung der Axiome behaupten wir in folgender Thesis:

XX. Die aus allgemeinen Begriffen durch Analyse gebildeten Urteile sind wahr, d. h. sie gelten nicht bloss für das Denken, sondern auch für das Sein

Das Objekt der unmittelbaren analytischen Urteile

ist das nämliche, wie das der allgemeinen Begriffe; denn sie drücken *per modum iudicii* aus, was die Begriffe *per modum simplicis perceptionis* darstellen. Nun aber sind die allgemeinen Begriffe ihrem Inhalte nach objektiv real; also sind auch die obersten Prinzipien nicht nur Prinzipien des Denkens, sondern auch Gesetze des Seins, ja sie sind zuerst Gesetze des Seins und dann erst Gesetze unseres Denkens.

4. Sind aber die obersten Prinzipien objektiv real, denn notwendig auch die von ihnen abgeleiteten Wahrheiten, mit anderen Worten: Die allgemeinen Wissenschaften, unter ihnen vor allen die Metaphysik, haben nicht bloss subjektiven, sondern einen objektiven Wert. Was in ihnen als objektiv erkannt und behauptet wird, ist auch in Wirklichkeit objektiv real, oder umgekehrt: es gibt eine Wissenschaft von den Dingen.

§ 60.

Von den Axiomen im Besonderen.

1. Es wird die Frage erörtert, ob die Philosophie von einem obersten Prinzip auszugehen und von diesem aus alle Erkenntnis zu entwickeln habe. Diese Frage kann zweifach verstanden werden:

a) Gibt es eine oberste Wahrheit, in der alle übrigen enthalten sind?

b) Gibt es ein oberstes Prinzip, welches das Fundament aller übrigen Wahrheiten ist, und welches deshalb in allen übrigen Wahrheiten *implicite* enthalten ist?

Die Frage wird nach ihrem ersten Sinne von den Transcendentalisten, Ontologisten, Rosmini und Rosenkrantz, im zweiten Sinne von den Vertretern der aristotelisch-scholastischen Philosophie bejaht.

XXI. Es gibt für das menschliche Erkennen keine oberste Wahrheit, in welcher als dem principium materiale alle übrigen Wahrheiten enthalten wären.

Beweis: Eine Wahrheit, in welcher alle übrigen enthalten sind, müsste die allervollkommenste sein, nun ist aber unsere erste Erkenntnis gerade die unvollkommenste und unbestimmteste, ergo . . . . .

b) Die menschliche Erkenntnis vollzieht sich *componendo et dividendo.* Nun aber ist es ein Widerspruch, zu sagen, eine Erkenntnis schliesse alles Erkennbare ein und komme doch *componendo* zu stande; also ist durch die Natur der menschlichen Erkenntnis eine allumfassende Wahrheit unmöglich.

c) Würde der Intellekt in einer Wahrheit Alles erkennen, so bedürfte er nicht der demonstrativen Beweisführung. Nun aber ist uns diese zur wissenschaftlichen Erkenntnis absolut notwendig, ergo . . . . .

Man kann dagegen nicht sagen: die demonstrative Beweisführung dient zur Auffindung dieser obersten Wahrheit, denn dann ist diese eben nicht mehr erste Wahrheit. Wenn aber dagegen weiter eingewendet wird, die oberste Wahrheit sei als konfuse die erste, als distinkte die letzte, so wird damit die Aufgabe der Demonstration auf die blosse Erklärung des unbestimmt Erkannten herabgedrückt, während es ihr eigen ist, uns neue Wahrheiten zu eröffnen (cfr. Pr. XIV.). Überhaupt ist es mit der Natur des Syllogismus unvereinbar, dass durch ihn eine Wahrheit gefunden werde, welche alle übrigen Wahrheiten einschliesst; denn der Schlusssatz kann nicht mehr enthalten, als in den Prämissen liegt. Demnach kann er nicht allgemeiner und inhaltsreicher sein als die beiden Prämissen; es müsste daher alles Erkennbare bereits irgendwie in den Prämissen erkannt sein. Endlich ist

es der Natur des Syllogismus widersprechend, dass er von einer unklaren Erkenntnis aus zur klaren gelange; denn da müsste die unklare als Prämisse stehen, was unmöglich ist, da die Prämissen klarer sein müssen als der Schlusssatz.

d) Das oberste Prinzip aller Wahrheiten müsste notwendig ein analytisches oder synthetisches Urteil sein. Das erste würde die synthetischen, das zweite die analytischen nicht einschliessen, oder es würden die synthetischen und analytischen Wahrheiten konfundiert, was notwendig zum blossen Empirismus oder notwendig zum Pantheismus führen müsste, da z. B. die Existenz als zum Wesen des Geschaffenen gehörig behauptet würde, womit das Geschaffene selbstverständlich vergöttlicht wird.

XXII. Es gibt eine erste und oberste Warheit, welche allen übrigen, sowohl analytischen als synthetischen Warheiten, zu grunde liegt und in jeder implicite ausgesprochen ist; diese Wahrheit ist das Prinzip der Kontradiktion.

Beweis: Das Kontradiktionsprinzip ist dann die erste und fundamentale Wahrheit,

a) wenn es die bekannteste und sicherste ist;
b) wenn es in allen übrigen Wahrheiten enthalten ist;
c) wenn mit ihm alle übrigen Wahrheiten stehen und fallen;
d) wenn mittels desselben alle jene, welche eine an sich klare Wahrheit leugnen, *ad absurdum* geführt werden können;
e) wenn es jene allgemeine Form bietet, auf welche jede Wahrheit zurückgeführt werden kann.

Diese fünf Bedingungen sind aber durch das Kon-

tradiktionsprinzip erfüllt, also ist es die erste und fundamentalste Wahrheit.

Zusatz: Wenn in der Bedingung d) gesagt ist, dass durch das Kontradiktionsprinzip alle übrigen analytischen Sätze indirekt bewiesen werden können, so will damit nicht gesagt sein, dass diese an sich evidenten Wahrheiten dieses Beweises bedürften, wie wahrscheinlich Leibnitz meinte.

2. Es wird von vielen Philosophen die Gewissheit der durch Induktion gewonnenen Axiome bestritten, so von den Empiristen und Positivisten. Vor allen aber behauptet der englische Skeptiker Hume, dass man aus den beobachteten Fällen nicht schliessen könne, die zukünftigen würden sich alle ebenso gestalten wie die vergangenen, denn zu diesem Schlusse wäre der Satz als Grundlage notwendig: *Futurum erit simile praeterito.* Dieser Satz könne aber weder durch Erfahrung, welche sich nicht auf die Zukunft erstreckt, noch durch den reinen Verstand festgestellt werden, da es nicht notwendig mit der Zukunft verbunden sein müsse, der Vergangenheit zu gleichen. Ihm gegenüber suchte Thomas Reid, das Haupt der schottischen Schule, die allgemeine Giltigkeit der durch Erfahrung gewonnenen Axiome durch Ableitung derselben aus dem natürlichen Instinkt zu begründen. Beides aber muss als falsch bezeichnet werden. Würden die Axiome der Erfahrungswissenschaften auf reiner Erfahrung beruhen, dann hätte allerdings Hume recht. Sie werden aber dem Wesen des induktiven Schlusses entsprechend (§ 38,1) mit Hilfe eines analytischen Urteils, des Kausalitätsprinzips, gebildet und erlangen dadurch allgemeine Bedeutung und volle Gewissheit, wenn auch nur eine physische. Aufgabe der Erfahrung ist es, zu zeigen, dass das Kausalitätsgesetz auf die bestimmten Fälle angewendet werden muss, und

dazu reicht die sogenannte inductio perfecta hin. Mit dieser Erklärung ist zugleich das Beweisverfahren Reids als unzutreffend aufgedeckt und dargelegt, dass und inwiefern die empirischen Naturwissenschaften der Metaphysik bedürfen und in ihr ihre Stütze finden.

3. Ausser den analytischen und synthetischen Urteilen, welche für die Wissenschaft keinen Wert haben sollen, die ersten nicht, weil sie nichts Neues enthalten, die zweiten nicht, weil ihnen die Eigenschaft der Notwendigkeit und Allgemeinheit mangelt, nahm Kant noch synthetische Urteile a priori an, in denen vom Subjekt noch etwas ausgesagt ist, was, ohne im Subjektsbegriff enthalten zu sein, dennoch mit Notwendigkeit dem Subjekt zukomme. Die Notwendigkeit der Aussage stamme von den Formen des Verstandes, welche vor aller Erfahrung, daher *a priori*, in uns sind. Diese Ansicht Kants ist unhaltbar und voll von Widersprüchen. Die Meinung Kants die analytischen Urteile betreffend beruht auf der falschen Ansicht, das Prädikat sei im Urteil nur eine Explikation des Subjektsbegriffes, während doch das Prädikat nicht vom Subjektsbegriffe, sondern von der Sache ausgesagt wird; ferner scheint Kant zu meinen, die Notwendigkeit eines Urteils hänge davon ab, dass es a priori gebildet werde, während das Umgekehrte das Richtige ist; es gibt viele Urteile, welche nicht *a priori* von uns erkannt sind, und dennoch den Charakter der Notwendigkeit an sich tragen. Überhaupt ist die Auffassung, welche Kant vom *a priori* hat, als einer Erkenntnis vor und ohne alle Erfahrung, rein aus der Vernunft, eine unerwiesene und unerweisbare. Alle Begriffe, welche wir haben, kommen irgendwie aus der Erfahrung und eine Erkenntnis a priori besteht nur darin, dass in den der Objektivität entnommenen Begriffen das

Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat erkannt werden kann, ehe noch durch Beobachtung eines der Erfahrung unterliegenden Falles die Wahrheit des Urteils erfahren wurde. Dazu sind die von Kant angeführten Beispiele (5 + 7 = 12; die Gerade ist die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten; das Kausalitätsgesetz; bei aller Veränderung in der Körperwelt bleibt die Quantität der Materie die gleiche) zum Teil analytische Urteile, zum Teil durch Beweisführung gewonnene. Der Kant'sche Irrtum ist am gründlichsten beseitigt durch die einzig richtige Einteilung der Urteile in notwendige und kontingente. Die ersten sind entweder *per se* evident oder werden es durch Beweisführung; die *per se* evidenten Urteile sind Erkenntnisse *a priori*, weil das Prädikat aus dem Wesen der Sache, welches früher ist als die Eigenschaft, erkannt ist; sie sind aber auch *a priori* der Erfahrung gegenüber. Die durch Beweisführung gewonnenen Wahrheiten können in doppelter. Weise Erkenntnisse *a priori* sein, nämlich wenn sie durch den Schluss von der Ursache auf die Wirkung erkannt sind (so die Alten), und der Erfahrung gegenüber, wenn sie das Ergebnis eines reinen Schlusses sind.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

III. Abschnitt.

Von der Wissenschaft und ihrer Methode.

Wissenschaft im strengen Sinne genommen, wird definiert als cognitio certa et evidens per demonstrationem comparata. Da die demonstrative Beweisführung das Mittel der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, so ist zunächst von ihr zu handeln.

I. Kapitel.

Von der demonstrativen Beweisführung.

§ 61.

Definition.

1. Die demonstrative Beweisführung wird definiert als syllogismus, qui ex certis et evidentibus praemissis conclusionem deducit. Weil die Prämissen sichere und evidente Wahrheiten sind, so kommt auch dem Schlusssatz Sicherheit und Notwendigkeit zu. Darum lautet eine andere Definition: est syllogismus necessitatem inducens, in quo non est possibile veritatis esse defectum. Von

den Prämissen sagt man auch, sie seien die *causae conclusionis.*

2. Da es der vollkommenen Wissenschaft eigen ist, die Ordnung der Dinge so zu erkennen, wie sie ist, die geschöpflichen Dinge aber nur durch Ursachen existieren, so ist ersichtlich, dass dasjenige, was die Erkenntnis vermittelt, also der Mittelbegriff, die Ursache des Dinges angeben muss, damit so die Dinge aus ihrer Ursache erkannt werden. Dies gilt allerdings nur von der Wissenschaft im vollkommensten Sinne. Die Ursachen der Dinge sind aber folgende: *causa efficiens, causa formalis, materialis, exemplaris et finalis.* Jede von diesen kann als Mittelbegriff verwertet werden, weil sie im wahren Sinne Ursache ist. Weil aber der Schlusssatz ein notwendiger sein soll, so ist zu beachten, dass eine solche Ursache den Mittelbegriff bilde, welche für die Sache *causa per se* und nicht *causa per accidens* ist. Causa per se ist aber jene Ursache, welche der Sache eigentümlich ist oder welche die Sache innerlich konstruiert, nicht aber jene, welche ganz allgemein sind und auf viele Dinge sich beziehen können. Sie erklären die Sache nicht aus ihren eigenen Principien, sind nicht ausschliesslich für dieselben notwendig und erzeugen daher auch keine sichere Wahrheit.

§ 62.

Die verschiedenen Arten der demonstrativen Beweisführung.

1. Man unterscheidet zwei Hauptarten der demonstrativen Beweisführung: demonstratio propter quid und demonstratio quia.

a) Die *dem. propter quid* ist jene, welche von der eigentümlichen und nächsten Ursache ausgeht und von ihr die Wirkung herleitet. Sie ist die

vollkommenste Beweisführung, weil wir durch sie den Grund der Sache erkennen und so zu einer vollkommenen Erkenntnis gelangen. Weil die Ursache wenigstens der Natur nach früher ist als die Wirkung, so heisst dieser Beweis auch *demonstratio a priori.* Die *demonstratio quia* ist jene, welche von der Wirkung auf die Ursache schliesst; sie führt nicht zur Erkenntnis des Wesens einer Sache, sondern nur zur Erkenntnis der Existenz einer Ursache. Weil die Wirkung der Natur nach später ist als die Ursache, so heisst dieser Beweis auch *demonstratio a posteriori.*

2. Die Beweisführung kann ferner sein eine demonstratio directa (*ἀπόδειξις*) oder eine demonstratio indirecta (*ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον*). In der ersten wird eine Wahrheit aus einer andern, mit welcher sie in notwendigem Zusammenhange steht, abgeleitet; in der zweiten dagegen wird die Wahrheit der conclusio dadurch aufgezeigt, dass man aus dem Gegenteil absurde Deduktionen ableitet — deductio ad impossibile. Eine besondere Art dieser letzteren ist die deductio ex concessis oder ad oculos oder ad hominem. In ihr wird gezeigt, wie der Gegner einer Wahrheit durch die Leugnung derselben mit sich selbst in Widerspruch kommt.

Zusatz: Die demonstrative Beweisführung ist nicht immer möglich. Vielfach muss man sich mit der Induktion, selbst mit der probablen Beweisführung begnügen Die hauptsächlichsten Formen der letzteren sind die Analogie und Hypothese.

a) Die Analogie schliesst von einer bekannten Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zweier Dinge auf eine andere nach dem Prinzipe: *similia similibus conveniunt, dissimilia dissimilibus.* Der Schluss geschieht entweder *a pari* oder *a contrario* oder *a fortiori.*

b) Die Hypothese besteht darin, dass man eine

mögliche Ursache als wirkliche oder einen noch nicht erwiesenen Satz als sicher annimmt, weil sich durch diese vorläufige Annahme gewisse Erscheinungen leicht erklären. Ihr Prinzip ist das *principium congruentiae*. Erklärt die Hypothese die Erscheinung nicht bloss positiv, sondern exklusiv, dann wird sie zur Thesis. Soll eine Hypothese wissenschaftlichen Wert haben, so darf sie keinen inneren Widerspruch einschliessen, andern erwiesenen Thatsachen nicht widersprechen, durch andere Hypothesen nicht gestützt werden und muss die Thatsachen leicht und ungezwungen erklären.

II. Kapitel.

Von der Wissenschaft.

§ 63.

Von der Einheit und Verschiedenheit der Wissenschaften.

1. Der Name Wissenschaft wird nicht bloss für begründete Erkenntnis einer Wahrheit gebraucht, sondern auch für ein ganzes System gleichartiger Erkenntnisse, insfern sie auf gemeinsame Prinzipien zurückgeführt und zu einem einheitlichen Ganzen geordnet werden. Selbstverständlich können nicht alle Sätze einer Wissenschaft sichere und unerschütterliche Wahrheiten sein; viele sind auch wahrscheinlicher Natur.

2. Jede Wissenschaft hat ihr spezielles Objekt, welches aber hinwiederum in ein obiectum for-

male und materiale zerfällt. Das *obiectum materiale*, auch *subiectum attributionis* genannt, ist die Sache, welche erkannt wird. Das *obiectum formale* dagegen liegt im Motiv, wodurch die Sache erkannt wird, d. h. in demjenigen, welches im erkennenden Vermögen die Erkenntnis bewirkt. Weil nun das Wissen durch die Prinzipien erzeugt wird, so muss das Formalobjekt der Wissenschaft in den Prinzipien liegen.

3. Daraus ergibt sich, dass sich die Spezifikation der Wissenschaften nicht von ihrem Materialobjekte hergeleitet, sondern von ihrem formalen. Es gibt soviel spezifisch verschiedene Wissenschaften als es verschiedene Prinzipien gibt, wodurch die Dinge erkannt werden. Demnach kann ein und dieselbe Sache verschiedenen Wissenschaften angehören, wenn sie aus verschiedenen Prinzipien erkannt werden kann. Es können aber auch viele und verschiedene Objekte zu ein und derselben Wissenschaft gehören, wenn sie aus einem Prinzipe erkannt werden. Die Einteilung der Wissenschaften in Unterarten ist vom Materialobjekt hergenommen.

§ 64.

Einteilung der Wissenschaften.

1. Mit Rücksicht auf den Zweck teilen sich die Wissenschaften in theoretische oder spekulative und praktische. Bleibt die Wissenschaft bei der Erkenntnis der Wahrheit stehen, dann ist sie spekulativ, bezieht sich aber die Erkenntnis auf das Handeln, um dieses zu regeln, dann ist sie praktische Wissenschaft.

2. Wissenschaften, welche ihre Prinzipien von einer anderen Wissenschaft entlehnen, stehen zu dieser im Verhältnis der Subalternation oder Unterordnung. Oberste Wissenschaften, auf welche

sich alle übrigen zurückführen lassen, welche aber selbst nicht mehr subalternirt sind, gibt es fünf. Das Prinzip nach welchem sich diese fünf unterscheiden, sind die verschiedenen Grade der Abstraktion, durch welche eine Sache in verschiedener Weise Gegenstand des geistigen Wissens werden kann. Der erste Grad der Abstraktion besteht darin, dass man von der individuellen Materie absieht und den Körper zum Gegenstand der Betrachtung macht, insofern er den sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen unterworfen ist. Die Prinzipien für diese wissenschaftliche Erkenntnis werden durch Erfahrung und Induktion gewonnen. Des weiteren kann von der Stofflichkeit abgesehen werden; es wird der Körper Gegenstand des Wissens, insofern er ausgedehnt ist, sei es diskret oder kontinuierlich (Zahl und Figur). Es ist dies der zweite Grad der Abstraktion. Die Prinzipien dieser Wissenschaft ergeben sich aus der Betrachtung der durch die Phantasie vorgestellten Zahlen oder Figuren. Darüber steht der dritte Grad der Abstraktion; es wird von allen dem Stofflichen entsprechenden Bedingungen abgesehen und dasjenige Gegenstand des Wissens, was nur von der reinen Vernunft erfasst wird, sei es als im Stoffe verwirklicht wie das Sein, Substanz, oder ausserhalb desselben existierend, wie Seele, Gott u. dgl. Die Prinzipien dieser Wissenschaft sind reine Verstandeswahrheiten. Es kann aber auch noch von der Realität des Gegenstandes abstrahiert werden, indem die Dinge betrachtet werden, entweder nach der Ordnung, welche das Denken von ihnen in sich bildet, oder welche der Wille hervorbringt. Dies geschieht durch das reflexive Denken. Das ist der vierte und fünfte Grad der Abstraktion. Diesen fünf Graden der Abstraktion entsprechen die fünf obersten Wissenschaften:

Physik, Mathematik, Metaphysik, Logik und Ethik.

§ 65.

Rangordnung der Wissenschaften.

Die angegebenen fünf Wissenschaften sind an sich einander koordiniert; alle haben ihre eigenen Prinzipien und sind deshalb selbständige Arten von Wissenschaften. In gewisser Beziehung jedoch muss der einen oder andern ein Vorrang vor den übrigen zugeschrieben werden. So steht die Metaphysik über den übrigen Wissenschaften, weil sie das vorzüglichste Objekt hat, das am meisten Wissbare, nämlich das Intelligible in den sinnlichen Dingen und das rein Intelligible, die geistige Seele und Gott; ferner weil ihre Prinzipien das Fundament der übrigen Wissenschaften sind. Was aber die Gewissheit betrifft, so steht *quoad nos* die Mathematik höher als die Metaphysik, wenn auch *per se* betrachtet den Wahrheiten der Metaphysik die höchste Gewissheit eigen ist. Die mathematischen Wahrheiten betreffen nämlich die bei der Veränderlichkeit der materiellen Eigenschaften des Stofflichen unveränderliche Quantität und überragen dadurch an Gewissheit die physikalischen Wahrheiten, welche die unveränderlichen Gesetze der Veränderung des Stoffes zum Inhalte haben; sie sind aber auch unserer sinnlich-geistigen Natur entsprechender und naheliegender und übertreffen dadurch *quoad nos* an Gewissheit die metaphysischen Wahrheiten, welche rein geistiger Art sind.

§ 66.

Verhältnis von Philosophie und übernatürlicher Theologie.

1. Die übernatürliche Theologie und die

Philosophie haben das mit einander gemeinsam, dass beide ihre Sätze durch Beweisführung auf Prinzipien zurückführen; beide sind also Wissenschaften im strikten Sinne. Der Hauptunterschied zwischen beiden aber liegt darin, dass die obersten Prinzipien der Philosophie natürliche, die der Theologie aber übernatürliche Wahrheiten sind. Daraus ergeben sich als weitere Unterschiede: die Philosophie bedient sich des natürlichen Lichtes der Vernunft, die übernatürliche Theologie dagegen verlangt das übernatürliche Licht der Glaubensgnade; die Philosophie schöpft aus der natürlichen Offenbarung der geschaffenen Welt, während die übernatürliche Theologie die unmittelbare Offenbarung zur Erkenntnisquelle hat. Entsprechend der natürlichen Kenntnis des Menshen ist die Methode der Philosophie die analytisch-synthetische, die der Theologie dagegen ist synthetisch. Endlich unterscheiden sie sich durch das Ziel. Die Philosophie ist die letzte Vollendung des Menschen in der natürlichen Ordnung, während durch die übernatürliche Theologie für die übernatürliche Vollendung des Menschen, seine Erhebung in die übernatürliche Ordnung der Grund gelegt wird, um in der Anschauung Gottes in der ewigen Seligkeit vollendet zu werden.

2. Daraus bestimmt sich das Rangverhältnis zwischen Philosophie und übernatürlicher Theologie. Beide sind Wissenschaften ganz verschiedener Art, die Theologie aber von höherer Ordnung. Die niedere Ordnung ist aber auf die höhere hingeordnet wie die Natur auf die Gnade. Daraus folgt als weiteres Verhältnis beider Wissenschaften jenes, welches im bekannten Satze ausgesprochen ist: *Philosophia est ancilla theologiae.* Mit diesem Satze ist ein dreifacher Dienst bezeichnet:

a) Die Philosophie soll denen, welche noch nicht glauben, den Weg zum Glauben ebnen, indem sie die *praeambula fidei* und die *motiva credibilitatis* gewährt;

b) sie soll den Gläubigen so viel als möglich die Wahrheiten des Glaubens zur Einsicht bringen und die Mittel bieten, den Glaubenswahrheiten die wissenschaftliche Form zu geben;

c) sie soll endlich die gegen den Glauben vorgebrachten Irrtümer widerlegen.

3. Damit ist jedoch das Verhältnis von Philosophie und Theologie noch nicht hinlänglich dargestellt. Wegen der absoluten Irrtumslosigkeit des übernatürlichen Erkenntnisprinzipes muss sich die Philosophie an der Theologie orientieren und korrigieren. Theologie und Philosophie berühren sich in manchen Punkten; viele Wahrheiten sind nämlich beiden gemeinsam. Wenn nun in diesen gemeinsamen Punkten die Philosophie eine Lehre aufstellt, welche den Aussprüchen der geoffenbarten Wahrheit entgegen ist, so folgt notwendig, dass diese Lehre falsch ist, weil sie der absolut gewissen Wahrheit des Glaubens widerspricht. Unvernünftig wäre es, wenn der gläubige Philosoph diese Lehre beibehalten wollte, weil er dann zwei Kontradiktorien als wahr anerkennen würde. Daraus folgt aber nicht, dass er seine Vernunfterkenntnis aufgibt und an ihre Stelle auch die Glaubenserkenntnis auf das philosophische Gebiet übertragen soll. Es folgt nur, dass die Beweisführung nicht richtig gewesen und er aufs Neue die Forschung zu beginnen habe, um auch philosophisch zu erkennen, was der Glaube lehrt. Die Philosophie hat jedoch nicht in allen Dingen die Theologie als Richtschnur anzuerkennen, sondern nur in jenen, welche zum Glauben

gehören und mit ihm verwandt sind. Es gibt unzählige Fragen, welche ausserhalb des Glaubensgebietes liegen und in denen die Philosophie auf sich selbst angewiesen ist

§ 67.

Wissenschaft und Kunst.

1. Der Mensch ist in seiner Thätigkeit nicht bloss auf die inneren Akte des Erkennens und Strebens beschränkt, sondern vermag auch äussere Werke hervorzubringen. Wie die Akte des Verstandes durch die Logik, die des Begehrens durch die Ethik geordnet werden, so müssen auch die äusseren Werke, sollen sie richtig geschehen, geregelt sein. Ordnung in die Werke bringt die Kunst. Die Kunst kann deshalb definiert werden, als recta ratio aliquorum operum faciendorum. Sie ist in letzter Linie eine Vollkommenheit des Verstandes, von dem jede Ordnung ausgeht.

2. Zwischen Wissenschaft und Kunst bestehen viele Unterschiede. Die Wissenschaft hat zum Objekte das Allgemeine und Notwendige; die Kunst das Singuläre und Kontingente. Die Wissenschaft dreht sich um die inneren Akte der Seele, um Verstand und Wille, welche sie vervollkommnet; die Kunst lediglich um die äusseren Akte der Sinne. Die praktischen Wissenschaften beziehen sich wohl auch auf äussere Akte, aber sie beziehen sich nicht auf die einzelnen Akte, sondern stellen fürs Handeln allgemeine Prinzipien auf, während die Kunst das einzelne Werk im Auge hat. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass die Kunst zur Wissenschaft werden könne; es können nämlich die Gesetze und Regeln, von welchen die Kunst bei Hervorbringung ihrer Werke geleitet wird, auf jene allgemeinen Prinzipien zurückgeführt werden, welche über jener Sphäre herrschen, der sie

ihr Objekt entnimmt. Als Wissenschaft heisst die Kunst Ästhetik, weil die Dinge zunächst schön sind, insofern sie auf die Sinne bezogen werden.

III. Kapitel.

Von der wissenschaftlichen Methode.

§ 68.

Erklärung.

1. Zur Wissenschaft von den Dingen gelangen wir durch fortgesetzte Anwendung des Schlusses. Damit aber diese Reihe von Schlüssen zu dem gewünschten Ziele führe, ist eine bestimmte Ordnung einzuhalten. Diese Ordnung oder diesen Weg zur Wissenschaft nennt man Methode, welche man demnach definieren kann als ordo, quem mens nostra in comparanda sibi scientia sequitur. Drei Momente gehören demnach zur Methode: die Prinzipien, von denen ausgegangen wird; die Wahrheiten, welche man sucht und die Ordnung, welche von den Prinzipien zum Schlusssatze führt.

2. Die Wahrheit gehört zur Methode als *terminus ad quem,* aber auch von Anfang an muss etwas von ihr bekannt sein, nämlich das Subjekt und Prädikat. Diese im Vereine mit den Prinzipien nennt man die *praecognita* der Wissenschaft; was man über sie wissen

muss, *praenotiones*. Diese sagen: was das Subjekt sei (wenigstens *per definitionem nominalem*, daher der Satz: *primum in scientiis est definitio subiecti*), und ob es sei (wenigstens der Möglichkeit nach); ferner, was das Prädikat sei und ob die Prinzipien wahr seien. Die Wissenschaft setzt demnach als *terminus a quo* eine sichere Erkenntnis voraus. Da moderne Philosophen die Ansicht aufgestellt haben, es sei vom allgemeinen Zweifel auszugehen, so ist zunächst vom Zweifel und seiner Bedeutung für die Wissenschaft und dann vom Gange der Untersuchung zu handeln.

§ 69.

Vom methodischen Zweifel.

1. Dem Zweifel, welcher als interminatus motus rationis super utramque partem contradictionis definiert werden kann, wurde von jeher grosse Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaften zugesprochen. Doch bestehen verschiedene Anschauungen, welche nicht richtig sind. Hermes erklärt einen allgemeinen und wirklichen Zweifel für notwendig zur wissenschaftlichen Erkenntnis, Cartesius fasst allerdings den Zweifel nur als methodischen, fingierten oder hypothetischen, dehnt ihn aber auch auf alle Wahrheiten aus mit Ausnahme des Satzes: *cogito, ergo sum.* Mit Hilfe dieses einzigen gewissen Satzes werde jeder Zweifel überwunden.

2. Gegen diese Ansicht sei Folgendes bemerkt:

a) Der wirkliche Zweifel des Hermes ist in seiner Anwendung auf die theologischen Wahrheiten als unsittlich, in seiner Anwendung auf die natürlichen Wahrheiten als unvernünftig zu bezeichnen;

b) auch ein methodischer allgemeiner Zweifel ist ungeeignet, Gewissheit zu erzeugen; denn der allgemeine

Zweifel schliesst die Negation jeder Gewissheit ein, also kann aus ihm unmöglich Gewissheit entstehen. Es ist ferner widersinnig, die durch die natürliche Erkenntnis gegebene Gewissheit zu zerstören, um zur wissenschaftlichen Gewissheit zu gelangen; denn die philosophische Gewissheit ist nichts anderes als die durch die distinkte Erkenntnis vervollkommnete Gewissheit. Diese besteht aber nicht darin, dass man das Unvollkommene verwirft, sondern dass man die unklare Erkenntnis zur klaren und distinkten erhebt (cfr. § 54).

c) Der methodische Zweifel des Cartesius ist nicht minder unhaltbar. Wer an aller Frkenntnis zweifelt mit Ausnahme der des Selbstbewusstseins, kann keinen Grund angeben, warum er nicht auch an diesem zweifelt. Zudem wird das Selbstbewusstsein zum ersten Denkakt erhoben, was es aber als reflexiver Denkakt nicht sein kann. Ferner setzt Cartesius, um zum Satze *cogito, ergo sum* zu kommen, mehrere Wahrheiten voraus, z. B. dass Zweifeln Denken sei; dass ein Denkendes auch existieren müsse. Aber auch abgesehen von diesen inneren Widersprüchen ist durch diesen zu weit ausgedehnten Zweifel die objektive Wissenschaft unmöglich gemacht; denn das Selbstbewusstsein ist eine auf das Subjekt beschränkte Erkenntnis; wenn aber dieses, dann kann durch das Selbstbewusstsein das Subjekt nicht zur Erkenntnis des Objekts geführt werden; es ist ein eigenes Mittel dazu nötig, welches vom Selbstbewusstsein verschieden ist. Ein solches gibt es aber nach Cartesius für die wissenschaftliche Erkenntnis nicht. Die Berufung auf die göttliche Wahrhaftigkeit, welcher sich Cartesius bedient, ist ein *circulus vitiosus.* So zwingt der methodische Zweifel des Cartesius zur Beschränkung der Erkenntnis auf das eigene Ich, wonach nichts anderes existiert als das Ich

(Egoisten oder Solipsisten), oder Subjekt und Objekt indentifiziert werden (Idealismus).

3. Soll der Zweifel für die wissenschaftliche Erkenntnis von Wert sein, so darf er nur ein methodischer sein und muss sich auf jene Sätze beschränken, welche noch nicht mit Evidenz erkannt sind. Darum darf nicht gezweifelt werden:

a) an allen unmittelbaren Wahrheiten; diese aber sind die *principia per se nota* und die Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung; die ersten bilden den Ausgangspunkt für die philosophischen, die letzten für die Erfahrungswissenschaften;

b) an allen Wahrheiten, welche als evident durch direkten Beweis erwiesen sind;

c) wenn bei jenen Wahrheiten, in Betreff welcher, sei es durch den Glauben, durch das Zeugnis der Menschen oder durch indirekten Beweis Gewissheit besteht, ein Zweifel angestellt wird, so kann durch den Zweifel die Gewissheit nicht aufgehoben werden; denn die Vernunft kann nicht zwei Kontradiktorien zu gleicher Zeit zustimmen. Es wird nur von der Gewissheit abstrahiert, um zur vollkommenen Gewissheit, zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu gelangen. Dieser Zweifel ist deshalb kein wirklicher, sondern ein hypothetischer oder methodischer. Ein wirklicher Zweifel kann nur in Bezug auf jene Dinge bestehen, in Betreff welcher gar keine Gewissheit vorhanden ist.

4. Da man nicht alles in Zweifel ziehen darf, sondern nur das, was noch nicht direkt als wahr erwiesen ist, so ergibt sich daraus von selbst, dass es notwendig ist, zu wissen, was die Vergangenheit an einer Sache erforscht hat und welche Meinungen über noch nicht Entschiedenes die Männer der Wissenschaft gehabt haben. Die Geschichte der Wissenschaft ist demnach

für die Entwicklung und Vervollkommnung der Wissenschaft von grösster Bedeutung.

§ 70.

Von der Analysis und Synthesis.

1. Der Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis ist ein zweifacher. Die Untersuchung geht entweder vom Einzelnen aufs Allgemeine, von der Thätigkeit auf das Wesen, von der Wirkung auf die Ursache, oder es kann auch umgekehrt, wenn das Allgemeine, das Wesen und die Ursache erkannt ist, die Erkenntnis vom Allgemeinen zum Einzelnen, vom Wesen zur Thätigkeit und von der Ursache zur Wirkung fortschreiten. Die erste Art der Erkenntnis heisst Analysis, die zweite Synthesis

2. Vergleichen wir beide Methoden mit der zu gewinnenden Wahrheit, so ergibt sich Folgendes:

a) Die analytische Methode führt nur zur Kenntnis der Existenz der Ursache; sie legt aber nicht dar, wie die Wirkung in der Ursache enthalten ist und aus ihr hervorgeht. Sie gewährt deshalb keine vollkommene Erkenntnis, wenn auch immerhin eine wahre Erkenntnis.

b) Die synthetische Methode dagegen vermittelt die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen und verleiht einen Einblick in den inneren Zusammenhang der Wahrheiten, indem sie durch Vergleichung und Verbindung der durch Analysis gewonnenen Elemente nicht bloss das „dass“, sondern auch das „wie“ dieses Zusammenhanges aufdeckt. Dadurch wird die Wissenschaft vollkommen, weil die ideelle Ordnung nun ganz der realen Ordnung entspricht. Wie die Dinge in Wirklichkeit durch die Ursachen entstehen, so werden

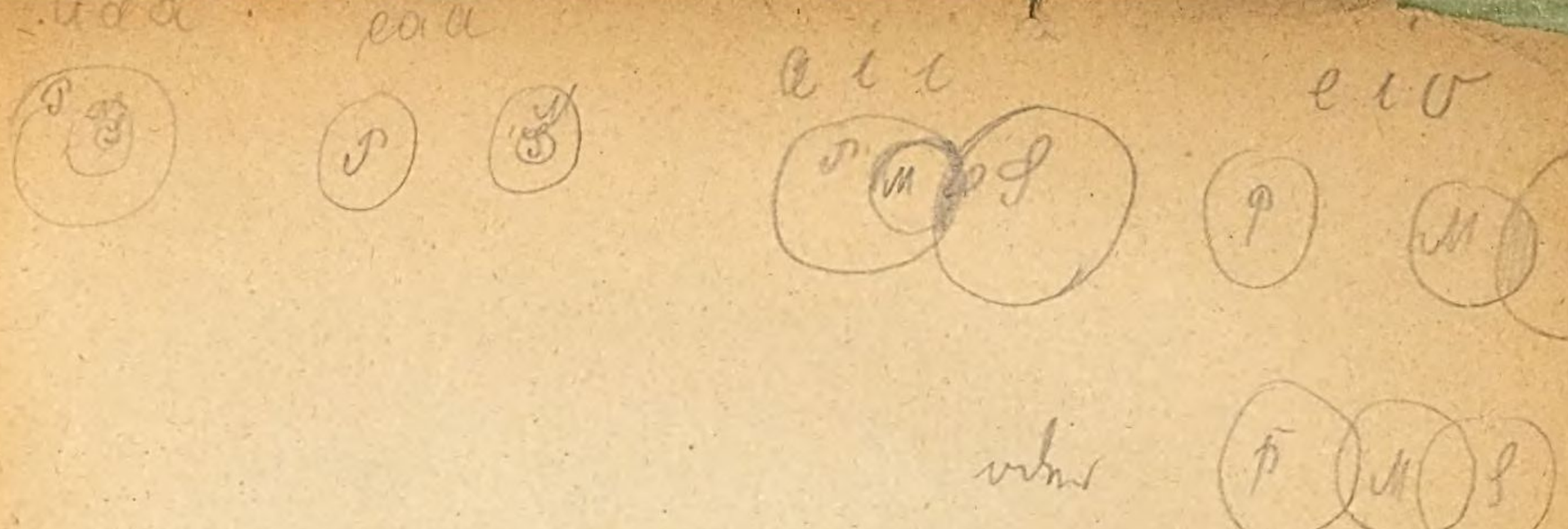
sie nun auch durch die Wissenschaft aus denselben erkannt. Dazu wird auch die Gewissheit der Wissenschaft erhöht; denn wie der analytischen Methode die Gewissheit eigen ist, insoferne sie auf der objektiven Evidenz und der Natur des Intellektes als eines Erkenntnisvermögens beruht, so wird durch die synthetische Methode in der göttlichen Wesenheit der letzte Grund jeder Gewissheit erkannt und das Licht der natürlichen geschaffenen Vernunft gewissermassen im Lichte der göttlichen geschaut. Die synthetische Methode heisst auch *regressus demonstrativus.*

c) Wenn aber auch die Analysis kein vollkommenes Wissen gewährt, so doch ein wirkliches Wissen. Sie ist wegen der Natur des menschlichen Erkennens die Voraussetzung der Synthesis. Denn wir müssen zunächst zur Erkenntnis der Existenz der Ursache gelangen, da wir diese nicht schon von vornherein besitzen. So ist die wahre Methode der Wissenschaft die analytisch-synthetische. Es kann in ihr kein *circulus vitiosus* gefunden werden, weil die Gewissheit der durch Analysis gewonnenen Wahrheiten nicht erst durch das synthetische Verfahren gewonnen wird. Darum sagt der heilige Thomas mit Recht: *„Haec duo, temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad agnoscendum alterius; nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum secundum illud Apostoli ad Romanos c. I.: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; in via vero iudicii per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus* (S. th. I. qu. 79. a. 9.).

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Corrigenda.

Seite 1 Zeile 8 von oben: statt „ἐχιστήμη“ setze „ἐπιστήμη“.
„ 10 „ 9 „ unten: „ „zuerkennenden“ setze „zu erkennenden“.
„ 15 „ 5 „ „ „ „differrentibus“ setze „differentibus“.
„ 27 „ 6 „ „ „ „substantivae“ setze „substantiae“.
„ 40 „ 15 „ „ „ „ponendi“ setze „ponendo“.
„ 40 „ 13 „ „ „ „tollendi“ setze „tollendo“.
„ 40 „ 3 „ „ „ „Ethymem“ setze „Enthymem“.
„ 43 „ 14 „ „ „ „eine Enth.“ setze „ein Enth.“
„ 52 „ 7 „ oben „ „Selbstbewustsein“ setze „Selbstbewusstsein“.
„ 59 „ 4 „ „ „ „Zuverlässigseit“ setze „Zuverlässigkeit“.
„ 63 „ 6 „ unten „ „innerliche“ setze „sinnliche“.
„ 66 „ 5 „ „ „ „unmitelbar“ setze „unmittelbar“.
„ 105 „ 15 „ oben „ „Menshen“ setze „Menschen“.
„ 107 „ 9 „ „ „ „hringen“ setze „bringen“.
„ 110 „ 12 „ „ „ „Frkenntnis“ setze „Erkenntnis“.
„ 111 „ 2 „ „ „ „indentifiziert“ setze „identifiziert“.



Konklusion: Der Schluß ist richtig,

wenn Prämisse 1 und Prämisse 2 wahr sind, und

Prämisse 1 wahr, d. h. Basis richtig ist,

Prämisse 2 wahr ist, d. h. Prämisse 1 auf Sachverhalt angewandt, so kann man

" " wahr " , daraus folgern, daß

Konklusion wahr ist: notwendige Form Schlußfolgerung haben

wenn im Obersatz mit d. Größe irgendeine

Stoff, Konkret,

Schlüsse zu ihrem Ziele, darin ein Urteil enthalten will.

ist unabhängig von jedem Fall

Wenn Obersatz richtig, so ist Schluß richtig, d. h. Übereinstimmung

" " richtig, " " Fakt " "

Die Prämissen müssen nicht bloß wahrscheinlich

oder unsere Vermutung

sein, sondern sie müssen notwendig

müssen wird.

B

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Huber, Sebastian

Philosophische Vorlesungen Von Sebastian Huber

Bd.: 1

1895

Ph.u. 619 z-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172863-1